Die Einbildungskraft bei Kant

(Teildruck)

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt

von

Hermann Mörchen

aus Großbadegast

Marburg 1930

Als Dissertation angenommen am 3. Juli 1928.
Berichterstatter: Herr Professor Dr. Martin Heidegger.
Tag der mündlichen Prüfung: 25. Juli 1928.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

Die vollständige Arbeit wird demnächst im 11. Bande des „Jahrbuches für Philosophie und phänomenologische Forschung", herausgegeben von E. Husserl, im Verlage von Max Niemeyer, Halle (Saale) erscheinen.

Druck von Karras, Kröber & Nietschmann, Halle (Saale)

Inhaltsverzeichnis.

3. Abschnitt.

Die Einbildungskraft in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft.

Seite

1. Die Einbildungskraft in der Exposition und Deduktion der ästhetischen Urteile über das Schöne 1
2. Die Einbildungskraft in der Exposition der ästhetischen Urteile über das Erhabene 13
3. Erörterung einiger Grundbegriffe der Lehre vom Schönen 31
   a) Die Form des Gegenstandes der Anschauung 32
   b) Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand 36
   c) Das Verhältnis von Einbildungskraft und Urteilskraft 41
4. Die Einbildungskraft in der Lehre von den Prinzipien der schönen Kunst 46

Schluß: Die Einheitlichkeit des Phänomens der Einbildungskraft bei Kant 49

Die vollständige Arbeit enthält eingangs:

Einleitung.

1. Abschnitt.

Kants anthropologische Erörterungen der Einbildungskraft.

1. Einbildungskraft und Sinnlichkeit.
2. Die Betätigungsweisen der Einbildungskraft.

2. Abschnitt.

Die Einbildungskraft in der Kritik der reinen Vernunft.

1. Die Einbildungskraft in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.
   a) Nach der 2. Auflage.
   b) Nach der 1. Auflage.
   c) Nach Aufzeichnungen aus den 70er Jahren.
   d) Die Bedeutung der Einbildungskraft für das Grundproblem der Deduktion.
2. Die Einbildungskraft im Schematismuskapitel.

3. Abschnitt.

Die Einbildungskraft in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft.

War schon in der Kritik der reinen Vernunft der Begriff der Einbildungskraft dunkel und zweideutig, so gilt das in vielleicht noch höherem Grade von der Einbildungskraft in der Kritik der Urteilskraft. Dort war das Problem, in dessen Zusammenhang die Einbildungskraft gehört, von vornherein als ein verhältnismäßig einheitliches faßbar. Das Auseinanderklaffen von Rezeptivität und Spontaneität forderte eine Vermittlung zwischen beiden, und hierfür scheint die Einbildungskraft geeignet. In der Kr. d. U. dagegen läßt sich zunächst gar kein rechter Ansatzpunkt gewinnen. Die Einbildungskraft tritt mit der Selbstverständlichkeit eines längst Bekannten auf und scheint keiner weiteren Erörterung zu bedürfen. Das gute Recht dieser Selbstverständlichkeit liegt offenbar darin, daß eine Untersuchung des Schönen und der Kunst jedenfalls in irgendeinem Sinne mit der Einbildungskraft zu tun haben muß. Dementsprechend kommt die Einbildungskraft nicht, wie in der Kr. d. r. V., nur hier und da in einem besonderen Zusammenhang einmal vor, sondern tritt in fast allen Partien des 1. Teils, der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, gelegentlich oder häufig auf. Dieser äußeren Bedeutung entspricht aber nicht die phänomenale Verdeutlichung. Hinzukommt, daß die durcheinandergehenden Beziehungen zu den anderen Erkenntniskräften (Verstand, Vernunft, Urteilskraft) den Eindruck der Zerrissenheit entstehen lassen.

1. Die Einbildungskraft in der Exposition und Deduktion der ästhetischen Urteile über das Schöne.

Die Einbildungskraft erscheint zuerst im Abschnitt VII der Einleitung, „Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur“. Kant hat erörtert, daß dasjenige, was im Geschmacksurteil über einen Gegenstand ausgesagt wird, keinerlei Erkenntnis des Gegenstandes enthält, sondern nur das Gefühl der Lust oder Unlust ausdrückt. Gleichwohl bezieht sich dies Gefühl auf die „subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts“, die als „Angemessenheit“ des letzteren „zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind“, verstanden wird. Es muß überraschen, daß die Erkenntnisvermögen hier überhaupt eine Rolle

spielen. Und zwar sind es ihrer zwei, die Einbildungskraft und der Verstand. Der Verstand ist das „Vermögen der Begriffe", die Einbildungskraft das „Vermögen der Anschauungen a priori", das hier nicht die Herstellung von Bildern zum Zwecke der Erkenntnis, sondern die Auffassung (apprehensio) der bloßen Form eines Gegenstandes der Anschauung zu leisten hat. Die „Angemessenheit" des Objekts zu den Erkenntnisvermögen findet dann statt, wenn beide Erkenntnisvermögen durch die Vorstellung des Objekts „unabsichtlich in Einstimmung versetzt" werden und „dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird" [1]).

Schon hier ließe sich eine Fülle von Fragen anknüpfen. Was sollen hier die Erkenntnisvermögen? Wie ist die Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand zu denken? Wie „vergleicht" die Urteilskraft die Anschauung der Form des Objekts „mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen"? Was heißt überhaupt „Form des Objekts"? Und was „Angemessenheit" des Objekts zu den Erkenntnisvermögen?

Wir gehen über zum 1. Abschnitt der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, der Analytik der ästhetischen Urteilskraft und deren 1. Buch, der Analytik des Schönen. Gleich im ersten Satz begegnet die Einbildungskraft. Kant betont wieder, daß das Geschmacksurteil kein Erkenntnisurteil ist. Die Vorstellung wird nicht durch den Verstand auf das Objekt zur Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust und Unlust bezogen. Das Geschmacksurteil ist nicht logisch, sondern ästhetisch, und zwar wird „ästhetisch" als subjektiv verstanden. Das Gefühl der Lust und Unlust gibt gar nichts Objektives, sondern in ihm fühlt das Subjekt sich selbst, „wie es durch die Vorstellung affiziert wird"; es wird bezeichnet als „Lebensgefühl" des Subjekts [2]). Welche Beziehung hat die Einbildungskraft zum Gefühl der Lust und Unlust? Warum wird das subjektive Gefühl als ästhetisch bezeichnet? Wenn das Geschmacksurteil nichts am Objekt namhaft macht, wieso hat es dann überhaupt ein „Objekt"? Wast ist dies „Objekt des Wohlgefallens" [3])?

Im § 9, von dem Kant sagt, er sei „der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks und daher aller Aufmerksamkeit würdig" [4]), wird deutlicher, warum Kant die Erkenntnisvermögen überhaupt einführt.

---

1) S. 27. (Zitiert nach der Ausgabe von K. Vorländer, 6. Aufl., Leipzig 1924, Phil. Bibl. Bd. 39.)

2) § 1, S. 39 f. Vgl. Starke S. 149. 3) S. 43. 4) S. 55.

Er hat die Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils herausgestellt. Weil aber „Erkenntnis, als Bestimmung des Objekts, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjekte es auch sei) zusammenstimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für jedermann gilt", müssen die Erkenntnisvermögen am Geschmacksurteil beteiligt sein; und wenn nicht insofern, als sie objektive Erkenntnis geben, so doch in ihrem freien, aber harmonischen Spiel. Welche Erkenntniskräfte es sind, wird nicht aus dem Wesen des „Geschmacksurteils" oder des Schönen gewonnen, sondern — aus der Kr. d. r. V. „Nun gehören zu einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt. Dieser Zustand eines freien Spiels der Erkenntnisvermögen, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, muß sich allgemein mitteilen lassen"[1]). Dieser Schluß von der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils auf die Beteiligung der Erkenntnisvermögen wird so freilich von Kant nicht gezogen, oder doch ist er nur gleichsam die Probe aufs Exempel. Daß das Geschmacksurteil, obwohl kein Erkenntnisurteil, gleichwohl ein Urteil ist und ebenso das „Objekt des Wohlgefallens", mag auch an ihm nichts Objektives erkannt werden, doch ein Objekt und als solches nur durch die reine Form des Verstandes möglich ist, wird von Kant gar nicht erst diskutiert.

Ebensowenig wird erörtert, ob die Weise, wie wir uns der „wechselseitigen subjektiven Übereinstimmung der Erkenntniskräfte unter einander im Geschmacksurteile bewußt werden", eine Empfindung des inneren Sinnes von derselben Art ist, wie sie in der Kr. d. r. V. als Stoff möglicher Erkenntnis zum Grunde liegt; Kant beschäftigt sich nur mit der Frage, ob sie ästhetisch oder intellektuell sei, und behauptet das erstere. Es gibt für ihn nur diese beiden Möglichkeiten; wenn das Geschmacksurteil von Begriffen unabhängig ist, so muß sich die subjektive Einstimmung der Erkenntniskräfte eben „durch Empfindung kenntlich machen"[2]). Hieran zeigt sich, daß Kants ständige Abgrenzung des Geschmacksurteils gegen das Erkenntnisurteil keine prinzipielle ist. Es gelingt ihm nicht, von dem Ansatz der Kr. d. r. V. grundsätzlich abzukommen, wonach „Subjekt" stets dasjenige ist, was in theoretischer Verhaltung nur Vorhandenes erkennt. Das Bewußtsein von der Wirkung, die „im erleichterten

1) S. 56. Vgl. auch S. 80 f. 2) S. 57.

Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemütskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes)“ [1]) auf das Subjekt ausgeübt wird, ist eine „Empfindung“, die dann ein „Gefühl der Lust“ „zur Folge hat“. Die Einheit des empfindenden und fühlenden Subjekts ist nicht sichtbar. Wiederum ist dies keine bloß zufällige „psychologische“ Unklarheit. Sie wäre dann Kant kaum verborgen geblieben. Unsere Aufgabe ist auch jetzt wieder nicht billige Kritik, sondern Interpretation des Kantschen Textes in Richtung auf die Sachen selbst, die er gleichwohl irgendwie gesehen und aufzuzeigen versucht hat.

In dem, was Kant hier als „Empfindung“ auslegt, liegt ursprünglich schon das „Lebensgefühl“ und kommt nicht erst nachträglich hinzu. Die Belebung des Gemüts wird nicht erst in der Empfindung als vorhanden festgestellt und dann gefühlsmäßig begrüßt. Das Gefühl der Lust kann nicht, wie in § 9, zum Begleitphänomen einer Empfindung degradiert werden. Darum heißt es in § 12: „Das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst.“ Diese Lust hat die „Kausalität“ in sich, „den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu *erhalten*. Wir *weilen* bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert; welches derjenigen Verweilung analogisch (aber doch mit ihr nicht einerlei) ist, da ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüt passiv ist“ [2]).

In solchen Sätzen kommt das von Kant gesehene Phänomen selbst zur Geltung. Das Charakteristische dieses Betrachtens wird aus seiner eigentümlichen *Zeitlichkeit* bestimmt, die Kant aber nicht zum Thema macht. Und die Frage nach dem Verhältnis von Gefühl und Empfindung des inneren Sinnes, die hier brennend werden müßte, wird kaum berührt. Beide werden als nur ästhetisch zum Verstande, dem intellektuellen Vermögen, in Gegensatz gebracht, aber unter sich nicht deutlich unterschieden. „Das Urteil heißt auch eben darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff, sondern das Gefühl (des inneren Sinns) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemütskräfte ist, sofern sie nur empfunden werden kann“ [3]). Vielleicht ist es in der Tat richtig, daß die „Empfindung“ als Gefühl verstanden wird, es muß dann aber auch in deutlicher

---

1) S. 57. 2) S. 61. 3) § 15, S. 68.

Abgrenzung gegen die theoretische Empfindung geschehen. Kant scheint daran gar kein Interesse zu haben; es kommt ihm nur darauf an, die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils in ihrer Möglichkeit aufzuklären. Er fragt nicht, ob das Verhalten zum Schönen ursprünglich überhaupt ein Urteilen ist.

Auch Kants Idee eines Gemeinsinns[1]), die schon hier berührt werden möge, ist durch diese verengte Fragestellung bestimmt und führt uns daher kaum weiter. Der Gemütszustand, in dem die Erkenntniskräfte in Einstimmung sind, muß irgendwie nicht nur zugänglich, sondern auch allgemein mitteilbar sein. „Diese Stimmung der Erkenntniskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objekte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion. Gleichwohl aber muß es eine geben, in welcher dieses innere Verhältnis zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemütskräfte in Absicht auf Erkenntnis (gegebener Gegenstände) überhaupt ist; und diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden. Da . . . die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so wird dieser mit Grunde angenommen werden können“[2]). Auch hier wird das Wesen von „Sinn“ und „Gefühl“ nicht geklärt. Die Orientierung an dem Problem der allgemeinen Mitteilbarkeit verhindert die vorher zu stellende Frage nach der Weise des Zugangs zu dergleichen wie „Stimmungen“ des Gemüts überhaupt, und nach der Seinsart der „Gegenstände“, mit deren Anschauung solche Gefühle „verbunden“ sind.

An dem Problem der Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils ist nun auch die wichtige Erörterung über das Ideal der Schönheit orientiert[3]). Da das Urteil ästhetisch ist, läßt sich kein objektives Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angeben. Gleichwohl muß es ein Kriterium geben; sonst könnte das Urteil keine Allgemeingültigkeit beanspruchen. Doch muß dies Kriterium notwendig selbst ästhetisch sein. Es ist „das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks“[4]). Dieses ist ästhetisch; denn wäre es intellektuell, so würde aus ihm eine allgemeine Regel abzuziehen sein, die ein begriffliches Kriterium des Schönen angäbe, was nicht möglich ist. Wie aber gibt es dann dem Geschmacksurteil Allgemeingültigkeit? Dadurch, daß es Darstellung einer Vernunftidee ist, und zwar der unbestimmten Vernunftidee von einem Maximum. Die vor-

---

1) §§ 20—22, S. 79—82.
2) § 21, S. 80 f.
3) § 17, S. 72—77.
4) S. 73.

stellende Darstellung einer Vernunftidee heißt Ideal. Darstellung bedeutet Versinnlichung, Herstellung eines sinnlichen Anblicks für etwas. Eine Vernunftidee ist nie vollkommen darstellbar. Wir können nach ihrer Darstellung nur streben, wir sind nie in ihrem Besitze. „Das Vermögen der Darstellung aber ist die Einbildungskraft“ [1]). Das Urbild des Geschmacks ist also ein Ideal der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft trachtet nach der Gewinnung des Ideals der Schönheit. Wohinein aber soll sie die Vernunftidee bilden? Zeichnet die Vernunftidee selbst dies Wohinein irgendwie vor? „Wie gelangen wir nun zu einem solchen Ideale der Schönheit? A priori oder empirisch? Imgleichen: welche Gattung des Schönen ist eines Ideals fähig?“ [2])

Wir müssen versuchen, Kants Gedankengang zu folgen, auch wenn es uns nicht gelingt, das in seinen Aufstellungen Enthaltene wirklich zu phänomenaler Gegebenheit zu bringen. Auch ohne uns zunächst über seinen „Sitz im Leben“, seinen existenzialen Ort Klarheit verschaffen zu können, haben wir das, was Kant das Ideal der Schönheit nennt, zu verdeutlichen.

Dasjenige Schöne, das als Ideal vorgestellt werden kann, das also eine Vernunftidee in irgendeinem Sinne anschauen läßt, kann nicht Objekt eines reinen, sondern nur eines z. T. intellektuierten Geschmacksurteils sein; denn seine Schönheit ist „keine vage, sondern durch einen Begriff von objektiver Zweckmäßigkeit fixierte Schönheit“. Ein Hinblick auf ein Ideal kann nur dann Bestimmungsgrund der Beurteilung eines Gegenstandes sein, wenn dem Gegenstande a priori durch eine Vernunftidee ein bestimmter Zweck gesetzt ist. Ein solcher Gegenstand aber ist nur der Mensch selbst. Denn er hat „den Zweck seiner Existenz in sich selbst“. Andere Gegenstände haben entweder gar keinen Zweck, z. B. Blumen, oder sie bekommen ihn erst durch den Menschen, z. B. Häuser. Die Schönheit, die Blumen haben können, ist daher vage und kann, da sie an keinen Zweck, dem sie nicht zuwider sein darf, gebunden ist, sehr mannigfaltigen Formen zukommen; es besteht kein allgemeingültiger, durch Vernunft vorgeschriebener Grund, weshalb die Schönheit der einen Blume der einer anderen vorzuziehen wäre. Daher läßt sich ein Ideal schöner Blumen nicht denken. Die Schönheit eines Hauses ist zwar weniger frei; doch ist die Mannigfaltigkeit von Zwecken, die einem Hause gesetzt werden können, nicht so eng umgrenzt und keiner der möglichen Zwecke so aus-

1) S. 73. 2) S. 73.

gezeichnet, daß sich das Ideal eines schönen Hauses allgemeingültig aufstellen ließe. Hat dagegen der Mensch einen ganz bestimmten intelligiblen Zweck, den er sich durch Vernunft selbst bestimmt, so ist durch diesen seine mögliche Schönheit in ganz bestimmter Weise fixiert. Je mehr die Schönheit eines Menschen mit diesem Zwecke seiner Menschheit harmoniert, indem sie den letzteren sinnlich darstellt, um so näher kommt diese Schönheit dem Ideal des schönen Menschen. Das Ideal des schönen Menschen ist daher für Kant das einzige mögliche Ideal der Schönheit überhaupt[1]).

„Hierzu gehören aber zwei Stücke: erstlich die ästhetische Normalidee, welche eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft) ist, die das Richtmaß seiner Beurteilung, als eines zu einer besonderen Tierspezies gehörigen Dinges, vorstellt; zweitens die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Prinzip der Beurteilung einer Gestalt macht, durch welche, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren“[2]). Dieser Satz macht die Problematik der Kantschen Lehre vom Schönen sehr deutlich. Er zeigt, daß das Schöne, das „Objekt des Wohlgefallens“, in der Tat als ein vorhandenes „Ding“ interpretiert wird, wie es Gegenstand der theoretischen Betrachtung wird (hier der Zoologie), doch so, daß darin, wenn es ästhetisch beurteilt wird, Vernunftideen in nicht weiter erklärbarer Weise sich versinnlichen, bzw. gefühlsmäßig zugänglich werden.

Die ästhetische Normalidee, die an sich betrachtet gar nichts mit Schönheit und Kunst zu tun hat, gilt als ein Produkt der Einbildungskraft. Sie ist aber nicht mit dem Schema der Einbildungskraft zu verwechseln; sie ist nicht Schema, sondern Bild, wenngleich eine Art Bild, die sich dem Schema in gewisser Weise nähert. Sie ist ein konstruiertes, durchschnittliches Bild, wie es als Muster konkret dargestellt werden kann. Als ästhetischer Idee fehlt ihr der in gewissem Sinne intellektuelle Charakter des Schemas; auf einen zugehörigen Begriff wird gar nicht reflektiert.

Kant zeigt ein auffälliges Interesse für das empirische Zustandekommen dieser Normalidee und versucht dafür eine ausführliche „psychologische Erklärung“. Das Unbegreifliche ist ihm, wie die Einbildungskraft Bilder und Gestalten, vielleicht nach langer Zeit, zu reproduzieren und aus ihnen zum Zwecke der Vergleichung ein Mittleres herauszubekommen weiß, das dann allen zum gemeinschaft-

1) S. 73 f. 2) S. 74.

lichen Maße dient. Das Problem entsteht für Kant dadurch, daß er die „Bilder" als etwas, „wenngleich nicht hinreichend zum Bewußtsein", in der Seele Vorhandenes interpretieren muß. Die Entstehung eines Normalbildes erklärt er dann nach Analogie des Verfahrens der Statistiker, wenn sie eine Durchschnittsgröße bestimmen wollen. Die Einbildungskraft läßt etwa die Bilder von tausend einmal gesehenen Mannspersonen, die unbewußt im Gemüt aufbewahrt sind, aufeinanderfallen, und wo gleichsam die meisten Umrißlinien sich decken, da wird die mittlere Größe kenntlich. Oder die Einbildungskraft könnte auch die tausend Höhen, Breiten usw. addieren und die Summe durch tausend dividieren. Jedoch denkt Kant es sich so, daß die Einbildungskraft ihr Ziel „durch einen dynamischen Effekt" erreicht, „der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des inneren Sinnes entspringt" [1]). Dergleichen Erklärungen muten uns recht primitiv an. Sie sind für den Zusammenhang unwesentlich und nur insofern von Interesse, als sie zeigen, auf welche Schwierigkeiten man stoßen kann, wenn man das „Subjekt" und die „Gemütskräfte" als etwas nur Vorhandenes interpretiert.

Man wird fragen, warum die Normalidee überhaupt eingeführt wird, und was Durchschnittlichkeit mit Schönheit zu tun hat. Schönheit ist für Kant allgemeingültig b e u r t e i l t e Schönheit. Beurteilung aber ist nur mit Hilfe einer a priori m ö g l i c h e n Normalidee überhaupt möglich. Die konkrete Normalidee ist zwar von den Proportionen, die die Erfahrung bietet, abgeleitet; aber diese Proportionen an sich geben noch nichts dergleichen wie eine R e g e l der Beurteilung. Erst durch die Normalidee werden Regeln der Beurteilung möglich. Die Beurteilung eines Gegenstandes enthält einen Hinblick auf „das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihrer Erzeugungen in derselben Spezies unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint" [2]). Die Einführung der Normalidee zeigt, daß bei Kant alles Seiende, das als schön beurteilt werden kann, stillschweigend verstanden wird als etwas, was nach einem Urbilde hergestellt ist. Schönheit ist etwas an einem Hergestellten Vorfindliches. Das hergestellte, geschaffene Seiende der Natur, das Vorhandene, ist selbstverständlich auch dann schon gesetzt, wenn nicht von dem vorhandenen Objekt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, sondern von dem „Objekt des Wohlgefallens"

1) S. 75 f. 2) S. 76.

gehandelt wird. Ferner ist gleichgültig, ob von dem Schönen der Natur oder dem der Kunst die Rede ist. Beides wird von vornherein als schöner „Gegenstand" in diesem verengten Sinne verstanden. Wie dieser Gegenstand, außer seiner dem Urbild mehr oder minder angemessenen perfectio, auch noch schön sein könne, muß dunkel bleiben, da das Wesen von „Gegenstand" nicht primär in Absicht auf mögliches „Schönfinden" umgrenzt wird[1]). Das Verhältnis der Schönheit zu der an der Normalidee beurteilbaren perfectio des Gegenstandes kann denn auch von Kant nur dahin bestimmt werden, daß die letztere der ersteren „nicht widerspricht". Die Normalidee an sich ist noch nicht das Urbild der Schönheit, „sondern nur die Form, welche die unnachläßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloß die Richtigkeit in Darstellung der Gattung"[2]).

Die Erörterung über die Normalidee macht den Ort der Einbildungskraft in der Ontologie des Vorhandenen deutlich. Das Vorhandene ist „von der Natur Erzeugtes", Hergestelltes. Herstellung ist nur möglich im Hinblick auf ein Vorbild. So stellt sich der Handwerker in der Einbildung das Aussehen eines Seienden vor, das er herstellen will, z. B. der Tischler das eines Tisches. Diese Hinblicknahme auf die „Form", die perfectio des Tisches macht die angemessene Bearbeitung des „Materials" möglich, z. B. des Holzes. In das Material wird das Vorbild bzw. Urbild gleichsam „hineingebildet". Der fertige Tisch wird dann als ein nunmehr Vorhandenes aus der Bearbeitung entlassen. Diese Struktur des Vorhandenen ist bei Kant selbstverständlich überall vorausgesetzt, wo er überhaupt von Seiendem handelt; auch das „Objekt des Wohlgefallens" ist in seiner Struktur als Vorhandenes bestimmt. Der schöne Gegenstand wird durch die Einbildungskraft „dargestellt"; ob die „Darstellung" auch zu „künstlerischer Darstellung", d. h. zur Herstellung durch den Künstler führt, bleibt dabei offen. Freilich ist das Eigentümliche des Hinblicks der Einbildungskraft auf die „Form" bei Kant gänzlich verwischt. Auf den Kantschen Begriff der „Form des Gegenstandes" werden wir ausführlich zurückkommen.

Die Einbildungskraft hat nun aber in der Vorstellung des Ideals der Schönheit nicht nur die Funktion des Hinblicks auf die Normalidee. Außer der Normalidee enthält das Ideal der Schönheit noch die in ihm versinnlichte Vernunftidee. Der schöne Gegenstand

---

1) Raymund Schmidt, a. a. O. S. 1: „Der schöne Gegenstand ist eine besondere Form des Gegenstandes überhaupt."

2) S. 76.

ist als solcher mehr als ein vorhandenes Ding. Zu einem solchen „Mehr" muß Kant notwendig gelangen, wenn er den schönen Gegenstand überhaupt als etwas Vorhandenes ansetzt. Die Einbildungskraft gilt jetzt als das Vermögen, den Vernunftideen eine gewisse Versinnlichung zu verschaffen. „Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre Verbindung mit allem dem, was unsere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmäßigkeit verknüpft, die Seelengüte oder Reinigkeit oder Stärke oder Ruhe usw. in körperlicher Äußerung (als Wirkung des Inneren) gleichsam sichtbar zu machen: dazu gehören reine Ideen der Vernunft und große Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, welcher sie nur beurteilen, viel mehr noch, wer sie darstellen will"[1]). Von dergleichen wie „Macht" zu reden hat bei der Einbildungskraft, die als Erkenntnisvermögen lediglich Vorhandenes bildet, keinen Sinn. Freilich ist die Einbildungskraft, die zur Versinnlichung von Vernunftideen das Ideal des Schönen hervorbringt, auch nicht ohne weiteres identisch mit der, die in einem reinen ästhetischen Urteil mitbeschäftigt ist. Zu beachten ist, daß die Funktion der Einbildungskraft als Sichtbarmachen nicht sowohl der Vernunftideen selbst — diese sind ja grundsätzlich nicht „darstellbar" — als vielmehr der „Verbindung" zwischen ihnen und den sichtbaren Gegenständen verstanden wird. Im Bilden eines sichtbaren Gegenstandes vollzieht die Einbildungskraft die Synthesis zwischen diesem und einer Idee der Vernunft. Dabei ist sich das Subjekt seiner Macht bewußt, „durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen" zu können[2]).

Wenn aber im Ideal der Schönheit nicht reine, sondern „intellektuierte" Schönheit vorgestellt wird, wie kann es dann als Ideal der Schönheit überhaupt gelten? Wenn in ihm ein ganz bestimmter Gegenstand, nämlich ein Mensch, vorgestellt ist, wie kann es dann Beziehung auf Urteile über die Schönheit anderer Gegenstände haben und diesen Allgemeingültigkeit verschaffen? Gibt es eine mögliche Weise des Hinblicks auf das Ideal der Schönheit, die nach ihm die Beurteilung der Formen uns vorgegebener Gegenstände der Anschauung überhaupt mit Bezug auf das Gefühl der Lust oder Unlust ermöglicht? Und wenn ein solcher Hinblick auf das Ideal der Schönheit Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils sein kann, wie verhält er sich dann zu dem Gefühl der zweckmäßigen Einstimmung

1) S. 77. 2) S. 74.

der Gemütskräfte, das früher als dieser Bestimmungsgrund bezeichnet wurde?

Oder ist vielleicht in gewissem Sinne alle Schönheit nicht „rein", sondern irgendwie auf den Menschen bezogen? Der Mensch ist nach Kant dasjenige, was „den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat". Dieser Zweck wird als Vernunftzweck verstanden, den der Mensch als freies Wesen sich selbst bestimmt. Von diesem ursprünglichen Zweck her werden erst alle besonderen Zwecke möglich. Also regelt sich auch eine mögliche zweckmäßige Einstimmung der Erkenntniskräfte aus dem ursprünglichen Zweck, der mit der Existenz des Menschen schon gesetzt ist. Die Empfindung bzw. das Gefühl dieser Einstimmung der Erkenntniskräfte im Anschauen eines Gegenstandes macht also in gewisser Weise die Vernunftidee, die dem Menschen seinen Zweck bestimmt, sichtbar; oder besser — so können wir auch jetzt wieder sagen —: dies Gefühl ist die Synthesis, die den angeschauten Gegenstand in irgendeiner Weise mit der Vernunftidee in Beziehung bringt und dadurch das Objekt als „schön", als „Objekt des Wohlgefallens" konstituiert. In der Darstellung des Ideals der Schönheit wurde diese Synthesis durch die Einbildungskraft vollzogen. Im „ästhetischen Urteil" überhaupt ist die Einbildungskraft das Vermögen der Apprehension, doch so, daß sie die bloße Form des Gegenstandes der Anschauung auf das Subjekt und das Gefühl der Lust und Unlust „bezieht". Dies bleibt auch jetzt noch unklar; doch liegt unbestreitbar ein innerer Zusammenhang zwischen der Exposition des ästhetischen Urteils überhaupt und der Erörterung über das Ideal der Schönheit vor, den aufzuzeigen Kant freilich unterlassen hat. Nur so kann sich seine These, daß das Ideal des schönen Menschen das Ideal der Schönheit überhaupt sei, rechtfertigen.

Wie aber ist dann die Weise des Hinblicks auf dies Ideal, sofern ein solcher einem jeden ästhetischen Urteil schon zugrundeliegt, näher zu bestimmen? Jedenfalls ist der Hinblick kein thematischer; eine Rose als schöne anschauend, stellen wir nicht in derselben Weise auch das Ideal der Schönheit vor, mit dem sich ja die Rose auch gar nicht vergleichen ließe. Aber der Hinblick auf das Ideal der Schönheit ist auch überhaupt kein Betrachten, und sei es noch so unthematisch. Was wird denn in ihm eigentlich zugänglich? Offenbar gibt Kants Erörterung des Ideals der Schönheit trotz ihrer Ausführlichkeit keine genügende Vorbereitung für die Beantwortung dieser Frage. Wie kann denn überhaupt etwas zugänglich werden, wenn nicht in theoretischem Betrachten? Enthält die Vorstellung dieses

Ideals ein bloßes „Gefühl"? Aber wird nicht in ihm gleichwohl etwas, nämlich die Gestalt eines Menschen, in irgendeinem Sinne anschaulich gegeben? Wiederum kommt es nicht auf die Gestalt als solche an, sondern auf die Idee, die in ihr sichtbar zu werden drängt. Oder ist es gar überhaupt schon verfehlt, wenn nach dem Wasgehalt des im Entwurf dieses Ideals Gemeinten gefragt wird? Gewiß aber ist die Aufrichtung eines so konkreten Ideals bei Kant der Index dafür, daß sein Begriff des Schönen keineswegs so formal ist, wie es zunächst den Anschein hat, daß vielmehr eine ganz bestimmte Idee von Schönheit immer schon zugrundeliegt. Wo hat überhaupt ein Ideal der Schönheit seinen existenzialen Ort? Was besagt Schönheit existenzial? Wir müssen diese Fragen als Fragen stehenlassen.

Die Besprechung der Einbildungskraft in der „Allgemeinen Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik"[1]) können wir für die spätere Erörterung einiger Grundbegriffe der Lehre vom Schönen aufsparen. Es folgt dann die Analytik des Erhabenen. Diese gibt sich im Ganzen der Kritik der ästhetischen Urteilskraft als ein Exkurs innerhalb der Untersuchung der apriorischen Prinzipien des Schönen. Zwar kann von ihr aus auch auf die Lehre vom Schönen ein neues Licht fallen, doch steht sie nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Deduktion der reinen ästhetischen Urteile[2]), über die wir darum schon hier eine Bemerkung anschließen können.

Über die Einbildungskraft erfahren wir in der Deduktion nichts wesentlich Neues[3]). Wir haben in diesem Zusammenhang auch nicht die Lösung zu diskutieren, die Kant für die Frage nach der Allgemeingültigkeit des Schönen findet. Doch ist es notwendig, die Absicht dieser Deduktion etwas näher zu bestimmen. Dem ästhetischen Urteil über das Schöne liegt das Gefühl der zweckmäßigen Zusammenstimmung der Erkenntnisvermögen, Einbildungskraft und Verstand, zum Grunde. Da diese als die subjektiven Bedingungen von Erkenntnis überhaupt bei allen Menschen vorauszusetzen sind, kann auch das Gefühl ihrer zweckmäßigen Einstimmung in der Vorstellung eines Gegenstandes jedermann mit Recht angesonnen werden[4]). Aber muß man dagegen nicht einwenden, daß doch das Gefühl der Einstimmung der Erkenntnisvermögen intersubjektiv schwanken könne, gemäß der Mannigfaltigkeit der Weisen, in denen das Spiel der Einbildungskraft empirisch sich betätigen kann? Muß die Freiheit der mit dem Verstande zusammenstimmenden Einbildungskraft nicht

1) S. 82—86. 2) §§ 30—38, S. 128—142.
3) Der Paragraph 35 ist später mit zu besprechen. 4) § 38, S. 140.

gewahrt bleiben? Und gefallen dem einen nicht diese, dem anderen jene Formen? Kant hat an diesen empirischen Verschiedenheiten kein Interesse, denn seine Untersuchung ist nicht psychologisch. Seine Absicht geht vielmehr, freilich unausdrücklich, auf eine Ontologie des Daseins, das in der Welt des Schönen existiert. Zu diesem Dasein gehört die Möglichkeit des freien Spiels der Einbildungskraft. Und zwar muß diese Möglichkeit als eine ganz bestimmte durch die ontologische Struktur des Daseins überhaupt vorgezeichnet sein. Demgemäß ist die Freiheit, die dem Spiel der Einbildungskraft gelassen ist, ebenfalls eine bestimmte. Die nähere Bestimmung dessen, wozu das einbildende Dasein Freiheit hat, kann nur durch eine thematische Ontologie des Daseins gewonnen werden. Vielleicht läßt sich der Kantsche Gedanke, daß es ein Ideal der Schönheit gibt, in seinem Ansatz, wenn auch nicht in seiner Durchführung, verstehen als ein Versuch, die scheinbar indifferente Freiheit der Einbildungskraft in gewisser Weise zu bestimmen und ihr ihren ontologischen Ort anzuweisen. Wenn es dem Dasein, im Unterschied von den vorhandenen Dingen der Natur, insofern es ist, wesenhaft um dies sein eigenes Sein und Sein-können geht, dann muß es auch dem Einbilden schöner Formen, als einer Verhaltung des Daseins, darum zu tun sein, seine eigene Möglichkeit zu ergreifen. Der Hinblick auf das Ideal der Schönheit läßt sich vielleicht als die Weise dieses Selbstentwurfs des einbildenden Daseins auf seine eigene Möglichkeit interpretieren. Ist so das freie Spiel der Einbildungskraft in ganz bestimmter Weise ausgerichtet, und kann es nur auf Grund dieser primären Ausrichtung als „zwecklos" und deshalb auch in seinen empirischen, intersubjektiv verschiedenen Formen beliebig bestimmt werden, so ist diese Beliebigkeit kein Hinderungsgrund mehr dafür, daß die Schönheit eines bestimmten Schönen für jedermann Schönheit ist. Denn das zweckloseste und beliebigste Spiel der Einbildungskraft enthält immer noch eine Ausrichtung auf das Umwillen dieser Zwecklosigkeit und verleiht dadurch der Schönheit das ihr eigentümliche „Allgemein-Menschliche". Nichts anderes aber kann mit dem Anspruch des „ästhetischen Urteils" auf Allgemeingültigkeit gemeint sein.

2. Die Einbildungskraft in der Exposition der ästhetischen Urteile über das Erhabene.

Die Deduktion der ästhetischen Urteile legt es nahe, das Grundthema der Kritik der ästhetischen Urteilskraft als Auflösung des Problems der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori als ästhe-

tischer Urteile zu verstehen. Diese Fassung des Problems würde aber den in der Tat bestehenden Zusammenhang mit der Fragestellung der Kr. d. r. V. zu äußerlich nehmen und übersehen, daß das Verhalten zum Schönen nicht notwendig und vor allem nicht primär ein Urteilen ist. Aber auch das von Kant selbst phänomenologisch Aufgewiesene ist zu mannigfaltig, als daß es sich dieser einseitigen Problemstellung unterordnete. Dies ist besonders deutlich da, wo die ausschließliche Orientierung an der Möglichkeit des Geschmacksurteils zunächst weniger in den Vordergrund tritt: in der Analytik des Erhabenen. Die ästhetischen Urteile über Erhabenes bedürfen nämlich nach Kant keiner Deduktion; ihre Exposition genügt, um ihre Rechtmäßigkeit und Allgemeingültigkeit herauszustellen. Der Grund ist, daß sie sich (nach Kant) nicht, wie die Urteile über Schönes, auf Gegenstände der Natur, sondern eigentlich nur auf das, was dem Gemütszustand des Subjekts zugrundeliegt, beziehen[1]). Dadurch gerät die Analytik des Erhabenen zwar einerseits gegenüber dem zentralen Gedankengang der Kritik der ästhetischen Urteilskraft in eine gewisse Isolierung; doch gewinnt sie andererseits auch, indem so eine unbekümmertere phänomenologische Analyse möglich wird.

Das tritt gleich zu Anfang hervor, wo das Erhabene vom Schönen unterschieden wird. Gemeinsam ist beiden, daß das Wohlgefallen sowohl von dem Materialen der Empfindung als auch von bestimmten Begriffen unabhängig und „an die bloße Darstellung oder das Vermögen derselben geknüpft ist“[2]), d. h. an die Einbildungskraft, deren zentrale Stellung jetzt deutlicher wird. Zunächst war die Einbildungskraft nur als eine der beiden Erkenntniskräfte erschienen, auf deren Einstimmung sich das ästhetische Urteil bezieht, nämlich Einbildungskraft und Verstand, doch so, daß „der Verstand der Einbildungskraft, und nicht diese jenem zu Diensten ist“[3]). Die Verkoppelung mit dem Verstande ließ die Einbildungskraft wesentlich als Erkenntnisvermögen überhaupt zur Geltung kommen, und ihre besondere Funktion der „Darstellung“ wurde, abgesehen von der Erörterung über das Ideal der Schönheit, nicht weiter expliziert. Die in dem genannten Abschnitt daneben schon hervortretende Beziehung zur Vernunft wird jetzt ausdrücklich zum Thema. Scheinbar kommt dadurch die Einbildungskraft gerade in eine untergeordnete Stellung, da sie ja der Vernunft dient und nicht, wie in Darstellung des Schönen, vom Verstande bedient wird. Doch wird sie dadurch zugleich ihres Charakters als Erkenntniskraft bis zu einem gewissen

---

1) § 30, S. 128 f. 2) § 23, S. 87. 3) S. 84.

Grade beraubt und wird so in ihrer eigentlichen Bedeutung für die Ontologie des Schönen und Erhabenen deutlicher sichtbar.

Das Gefühl, das das Urteil über Schönheit bestimmt, war als „Lebensgefühl" charakterisiert worden. In Abhebung gegen die Stimmung, in der Gegenstände als erhaben erscheinen, wird dies jetzt verdeutlicht. Das Wohlgefallen am Erhabenen ist von dem am Schönen sehr verschieden; „indem dieses (das Schöne) direkt ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich führt und daher mit Reizen und einer spielenden Einbildungskraft vereinbar ist; jenes aber (das Gefühl des Erhabenen) eine Lust ist, welche nur indirekt entspringt, nämlich so, daß sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkeren Ergießung derselben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu sein scheint. Daher es auch mit Reizen unvereinbar ist; und indem das Gemüt von dem Gegenstande nicht bloß angezogen, sondern wechselweise auch immer wieder abgestoßen wird, das Wohlgefallen am Erhabenen nicht sowohl positive Lust, als vielmehr Bewunderung oder Achtung enthält, d. i. negative Lust genannt zu werden verdient" [1]).

Hier wird ganz deutlich, wie sinnwidrig es ist, die am ästhetischen „Urteil" beteiligte Einbildungskraft als Erkenntnisvermögen zu interpretieren. Sie hat ihren Sitz in einem Dasein, das keineswegs nur betrachtend und theoretisch erkennend auf Vorhandenes gerichtet ist, das vielmehr Hemmungen und Fördernissen durch das in seiner Welt Begegnende ausgesetzt ist und sich mit diesen abzufinden hat. Die Einbildungskraft richtet sich nicht auf vorhandene Naturobjekte. Andererseits begegnen die Gegenstände, die wir als schön oder erhaben ansehen, allerdings in einer distanzierenden Betrachtung, die mit der des theoretischen Denkens eine gewisse Verwandtschaft hat. Sie begegnen nicht wie Gebrauchszeug, mit dem wir hantierend zu tun haben, oder wie Naturgewalten, deren wir uns tätig erwehren. Kant macht dies nur am Erhabenen deutlich. „Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je

1) § 23, S. 88.

furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden[1]); und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können“ [2]). Wie im theoretischen Betrachten das Seiende als harmlos Vorhandenes begegnet, dem wir uns objektivierend als Subjekt gegenüberstellen, so wissen wir uns auch im Anblick des Erhabenen ungefährdet und gesichert.

Sicherheit wird aber stets als mehr oder weniger momentane Sicherheit verstanden; dergleichen gibt es nur in einem Dasein, das wesentlich ungesichert ist und stets auf Sicherung bedacht sein muß. Es geht daher nicht an, die „Sicherheit“ als Eigenschaft dem Dasein zuzuschreiben, in dem allein so etwas wie Anblick eines Erhabenen möglich ist. Wir haben vorsichtiger zu formulieren: im Fühlen der Erhabenheit eines begegnenden Seienden lebt das Dasein in der Tendenz, sein Sein als gesichertes zu interpretieren. Diese Tendenz führt zu einer eigentümlichen Objektivierung, die von der theoretischen Objektivierung wohl zu unterscheiden ist. Während im theoretischen Hinsehen der Blick sich zu einer „objektiven“ Feststellung der am Objekt vorfindlichen Bestimmungen verbindet, liegt im Ansehen eines Erhabenen gerade die Tendenz, von der Bindung an das Objekt loszukommen und es gleichwohl in seiner Mächtigkeit andringen zu lassen. Darum ist das „Vermögen“ dieser Objektivierung die produktive Einbildungskraft, die nicht wie die reproduktive an das Tatsächliche gebunden ist. Ihre Freiheit ist aber auch nicht die bloße Unabhängigkeit eines Vorhandenen. Die Einbildungskraft ist in einer Bewegung, die durch ein Wechseln von „Hemmung“ und „Ergießung“ der „Lebenskräfte“ konstituiert wird. Das Dasein, das sich eben ungehemmt und frei fühlt, droht je schon wieder der Macht des Begegnenden zu erliegen. Das, was wir erhaben nennen, ist „gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft“ [3]). Darum ist ein „Ernst“ in der Beschäftigung der Einbildungskraft, den das theoretische Betrachten von Vorhandenem nie haben kann.

Aber wird durch diese Betonung der Verwurzelung der Einbildungskraft in dem bedrohten und auf Sicherheit bedachten Dasein die Interpretation Kants nicht in eine ganz andere Richtung gedrängt? Betont Kant nicht gerade, daß die Einbildungskraft nur der Vernunft dient, d. h. daß wir im Vorstellen des Erhabenen „ein Vermögen zu

1) Vom Verf. gesperrt. 2) § 28, S. 107. 3) § 23, S. 88.

widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken", durch das die Gewalt des Bedrohenden zu einer nur „scheinbaren" wird? Behauptet unsere Interpretation in schroffem Gegensatz zu Kant nicht gerade die Scheinbarkeit und Fragwürdigkeit dieses Vernunftvermögens? Wenn dies zuzugeben ist, dann stellt sich zugleich die Aufgabe, die für Kant selbstverständlichen und nicht weiter erörterten Fundamente seiner scheinbar so formalen Lehre vom Schönen und Erhabenen freizulegen.

Am Phänomen des Erhabenen läßt sich niemals ein intelligibles Vernunftvermögen aufweisen, das sich andrängenden Gefahren widersetzen könnte, sondern nur eine Tendenz des Daseins, sich diesen Gefahren gegenüber als gesichert zu verstehen. Es ist noch dunkel, wie die Einbildungskraft dem Dasein dies Bewußtsein der Gesichertheit verschaffen kann. Doch ist soviel klar, daß das Erhabene ein umweltlich Begegnendes und darum gemäß einem Sinn von Sein verstanden ist, wie er als möglicher durch das Ganze der Möglichkeiten des Seins von umweltlich Seiendem vorgezeichnet ist. Daher hat Kant ganz recht, wenn er sagt, daß das Erhabene nie als Eigenschaft an einem vorhandenen Naturgegenstand wahrgenommen werden kann. Ist es aber darum schon erwiesen, daß das Prädikat der Erhabenheit eigentlich dem Gemütszustand selbst zugesprochen werden muß? Ist es ferner berechtigt, deshalb das Erhabene grundsätzlich vom Schönen zu unterscheiden? Ist nicht auch Schönheit nie an Naturobjekten vorhanden? Kant kommt auf diesen „wichtigsten und inneren Unterschied des Erhabenen vom Schönen" am Leitfaden des zentralen Begriffs der „Form des Gegenstandes der Anschauung" [1]), den wir später zu explizieren haben. Im übrigen wird der Unterschied beider, was den Phänomenen selbst offenbar besser entspricht, in der Weise bestimmt, daß „das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüts als seinen Charakter bei sich führt, anstatt daß der Geschmack am Schönen das Gemüt in ruhiger Kontemplation voraussetzt und erhält" [2]). Doch wird der existenziale Ort dieser „ruhigen Kontemplation" nicht in derselben Weise verdeutlicht wie der der Bewegung der Einbildungskraft im Gefühl der Erhabenheit.

Die Einbildungskraft, zunächst als Erkenntnisvermögen eingeführt, dann mehr oder minder deutlich geworden als ein Vermögen, das schlechterdings nichts mit theoretischer Erkenntnis zu tun hat, scheint gemäß dieser ihrer schwankenden Stellung im psychologischen

1) § 23, S. 87—90. 2) § 24, S. 91.

System geeignet zu sein, zwischen den verschiedenen Sphären des Gemüts zu vermitteln. So bezieht sie, nach der Einteilung des Erhabenen in Mathematisch- und Dynamisch-Erhabenes, die Gefühlsbewegung, in der Erhabenes zugänglich wird, entweder auf das Erkenntnis- oder auf das Begehrungsvermögen[1]). Wir werden hierin nicht bloß einen Verlegenheitsausweg sehen dürfen; es meldet sich auch hier das Problem der Grundeinheit der Subjektivität[2]). Vielleicht ist es nicht zufällig, daß gerade die Einbildungskraft, deren Beziehung zur ursprünglichen Zeitlichkeit des „Subjekts" wir in der Kr. d. r. V. bemerkten, diese Funktion übernehmen muß[3]).

Den Abschnitt „Vom Mathematisch-Erhabenen" haben wir besonders eingehend zu interpretieren, weil hier die Einbildungskraft am ausführlichsten erörtert wird. Zu beachten ist dabei besonders die Abgrenzung der Einbildungskraft als Vermögen der ästhetischen Größenschätzung von der Einbildungskraft als Vermögen der logischen Größenschätzung, weil diese Unterscheidung einerseits die Eigentümlichkeit der Einbildungskraft, die nicht Erkenntnisvermögen ist (der Einbildungskraft „im Dienste der Vernunft"), am

---

1) § 24, S. 91.

2) Schiller hat das Problem der Einheit der in „sinnlichen Trieb" und „Formtrieb" gespaltenen menschlichen Natur als das Grundproblem der Ästhetik bezeichnet; er findet diese Einheit im „Spieltrieb". (Vgl. Über die ästhetische Erziehung des Menschen, besonders 13., 18. und 19. Brief.)

3) Wie zwischen den auseinanderklaffenden psychologischen Vermögen, so vermittelt die Einbildungskraft (wie die ganze Kritik der Urteilskraft, vgl. besonders den Abschnitt III der Einleitung „Von der Kritik der Urteilskraft als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen", S. 12—15) auch zwischen den Sphären der theoretischen und praktischen Philosophie. Cohen (Kants Begründung der Ästhetik, besonders S. 238—264) betont mit Recht, daß auch die Lehre vom Schönen, nicht nur die vom Erhabenen, mittels der Einbildungskraft eine Beziehung auf das Moralische erhält. Freilich verdeutlicht er das Wesen der Einbildungskraft nicht aus der Struktur des Daseins überhaupt und fragt nicht nach der eigentümlichen Intentionalität der Objektivierung des „Objekts des Wohlgefallens". Einerseits sieht er, daß Kant das ästhetische Urteil in so große Gleichartigkeit mit dem Erkenntnisurteil bringt, daß seine Selbständigkeit gefährdet wird (S. 180 f.), und stellt die Frage, ob Einbildungskraft und Verstand wirklich geeignet sind, das Ganze der „Vorstellungskräfte" zu vertreten (S. 171). Andererseits lehnt er die Frage nach der „Bewußtheit", der Faktizität des Bewußtseins in seinen verschiedenen Modifikationen, als unwissenschaftlich und ins Dunkel führend ab; denn Lust und Unlust entbehrten aller objektiven Kriterien, und es sei und bleibe unergründlich, worin sie beständen und was sie besagten (S. 153 f.). Er resigniert wie Kant vor diesen unerforschlichen Gründen der Subjektivität, auf die ihn ein sicherer philosophischer Instinkt führt; seine psychologischen Methoden reichen zu ihrer Aufdeckung nicht zu.

besten verdeutlicht, andererseits aber auch die ständige Orientierung Kants an der theoretischen Betrachtung in ihrem hemmenden Einfluß auf die unbefangene phänomenologische Analyse sichtbar macht. Das Phänomen des Erhabenen, wie es von Kant verstanden wird, legt selbst diese Orientierung nahe.

Die Kr. d. r. V. hat gezeigt, daß die Anwendung der Kategorie der Quantität auf sinnliche Erscheinungen durch die Zahl, das Schema der Quantität, möglich wird. Im schematisierenden Zählen dient die Einbildungskraft als Erkenntnisvermögen dem Verstande. Durch Zahlbegriffe macht sie logische Größenbestimmung möglich. Wenn sie nur ein beliebiges Grundmaß als Einheit der Messung von Größen hat, kann sie unter der Leitung des Verstandes in der zahlenmäßigen Bestimmung der Größen ungehindert ins Endlose fortschreiten[1]).

Von diesem Begriff der Größe (quantum), im Sinne von zahlenmäßig bestimmbarer und an einem Vorhandenen feststellbarer Größe, unterscheidet aber Kant das Große schlechtweg (magnum, bzw. simpliciter magnum). Wir können von einem Seienden, ohne es mit Hilfe von Zahlen in seiner Größe zu bestimmen, sagen, daß es „groß" sei. „Was will nun aber der Ausdruck, daß etwas groß oder klein oder mittelmäßig sei, sagen?" Er führt „gar kein Prinzip der Erkenntnis bei sich" und ist daher weder ein reiner Verstandesbegriff noch eine Sinnenanschauung noch ein Vernunftbegriff. „Es muß also ein Begriff der Urteilskraft sein, oder von einem solchen abstammen und eine subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellung in Beziehung auf die Urteilskraft zum Grunde legen"[2]).

Das „Große schlechtweg" wird also als ein Begriff der „Urteilskraft" interpretiert oder doch irgendwie zur Urteilskraft in Beziehung gebracht. Die Urteilskraft gilt als das Erkenntnisvermögen, das zwischen Verstand und Vernunft steht. Doch ist ihre Stellung in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft eine nicht minder zweideutige als die der Einbildungskraft. Die von ihr vollzogenen „Urteile" sind keineswegs Erkenntnisurteile wie in der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft in der Kr. d. r. V.; es sind „ästhetische Urteile", „Reflexionsurteile". Es wird dann aber fraglich, ob der aus der Analyse des theoretischen Erkennens gewonnene Begriff des Urteils hier noch ein ursprüngliches Recht hat. Auch jetzt ist ganz deutlich, daß seine Auffassung von der Allgemeingültigkeit dieser „Urteile" Kant zur Beibehaltung des Urteilsbegriffs zwingt. „Wenn ich nun schlechtweg sage, daß etwas groß sei, so scheint es, daß ich

1) § 26, S. 98. 2) § 25, S. 91 f.

gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigstens mit keinem objektiven Maße, weil dadurch gar nicht bestimmt wird, wie groß der Gegenstand sei." Kant sieht also, daß diese Verhaltung zu Seiendem sich nicht auf vorhandene Objekte bezieht. Er sieht aber nicht, daß sie zugleich ihren Urteilscharakter verliert; er deutet in das „ästhetische Urteil" so etwas wie Vergleichung mit einem Maßstab, wenn auch einem subjektiven, wieder hinein: „Ob aber gleich der Maßstab der Vergleichung bloß subjektiv ist, so macht das Urteil nichtsdestoweniger auf allgemeine Beistimmung Anspruch; die Urteile: der Mann ist schön, und: er ist groß, schränken sich nicht bloß auf das urteilende Subjekt ein, sondern verlangen, gleich theoretischen Urteilen[1]), jedermanns Beistimmung"[2]). Das Verhältnis von Urteilskraft und Einbildungskraft werden wir später im Zusammenhang zu besprechen haben.

Kant hat gesehen, daß das „Große schlechtweg" nicht eine bloße Privation der zahlenmäßig bestimmten Größe ist, sondern einen eigenen positiven Charakter hat. Doch ist zu beachten, daß das „Große schlechtweg" als Objekt des Wohlgefallens am Großen, das dann zum Wohlgefallen am Erhabenen (dem schlechthin Großen) werden kann, nur ein Phänomen unter anderen ist, in deren Zusammenhang es gesehen werden muß. Auch wenn wir sagen: „der Mann ist aber groß", oder: „die Last ist mir zu groß", oder: „die Not ist (schrecklich) groß", meinen wir nicht eine durch Zahlen bestimmbare Größe, und doch ist das Große auch nicht „schlechtweg groß". Wir können alle diese Bedeutungen von Großheit, die nichts mit theoretisch bestimmbarer Größe zu tun haben, als umweltliche Großheit zusammenfassen, weil Großes dieser Art in der von uns besorgten Umwelt begegnet. Zum umweltlich Großen gehört auch das schlechtweg Große und weiterhin das schlechthin Große, das Erhabene. Dies wird durch die Einbildungskraft zugänglich. Kant hat nicht deutlich gesehen, daß mit dem Phänomen des Umweltlichen etwas völlig Neues im Horizont des philosophischen Fragens auftaucht, das mit den Kategorien des Vorhandenen nicht mehr faßbar ist, auch wenn man diese so weit als möglich formalisiert. Nun ist freilich das Schöne und Erhabene dasjenige in der Umwelt Begegnende, das von sich aus der Interpretation, die alles Seiende als Vorhandenes faßt, am weitesten entgegenkommt. Es verführt gleichsam, gemäß der im ontischen, existenziellen Verstehen dieses eigentümlichen Seienden vorherrschenden Seinstendenz, das Dasein

---

1) Vom Verf. gesperrt. 2) § 25, S. 92.

als gesichertes zu interpretieren, zu einer ontologischen Fehlauslegung. Während daher das übrige umweltliche Seiende zumeist für die ontologische Fragestellung noch gar nicht in den Blick gekommen ist[1]), sind die „Gegenstände" der Kunst und das Schöne schon zeitiger Objekt einer thematischen Untersuchung (der „Ästhetik") geworden, jedoch ohne daß eine genügende Abgrenzung der Seinsart dieses Seienden von der Vorhandenheit der Naturdinge geglückt wäre[2]).

An dem „schlechtweg Großen" ist Kant aufgefallen, daß „die bloße Größe desselben ... ein Wohlgefallen bei sich führen könne", ein Wohlgefallen nämlich nicht am vorhandenen Objekte, „sondern an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst"[3]). Dies gilt nun besonders, wenn das „schlechtweg Große" sich modifiziert zum „schlechthin Großen", zum Erhabenen, dem über alle Vergleichung Großen. Da Kant die Orientierung an der theoretischen Vergleichung nicht preisgibt, kann wirklich erhaben für ihn nur das intelligible Vermögen in uns selbst, die Idee der Totalität zu denken, und nie ein „draußen" Begegnendes sein. Das Begegnende wird nur Anlaß dafür, daß wir uns dieses Intelligiblen bewußt werden. Unsere Vernunft erhebt den Anspruch, daß die Idee der absoluten Totalität realisiert, dargestellt werde. Die Einbildungskraft aber kann, gerade weil sie immer bestrebt ist, ins Unendliche (Endlose) fortzuschreiten, diese Darstellung nie leisten. Ins Endlose fortschreitend, vermag sie auch das Ungeheuerste und Formloseste, was ihr begegnen kann, dem ihre Auffassungskraft nicht mehr gewachsen ist, zum Unendlichkleinen herabzuwürdigen; aber nie ist sie fähig, der Vernunftidee zu genügen. Doch gerade durch diese Unangemessenheit vermag sie das Gefühl eines übersinnlichen Vermögens in uns zu erwecken[4]). Das bedeutet aber: im Anschauen eines scheinbar „Erhabenen" „draußen" gelingt es dem Dasein, diese Erhabenheit als Schein zu interpretieren und sich auf sich selbst zurückzuziehen und zu sichern. Durch Vergleichung mit der intelligiblen Idee wird das als erhaben Begegnende zu objektivieren und dadurch der ihm eigenen Andringlichkeit zu berauben versucht. Doch ist diese Vergleichung gewissermaßen schielend und ermöglicht keine echte Objektivierung. Das Dasein

---

1) Eine Herausarbeitung der ontologischen Struktur dieses Seienden wurde zum erstenmal unternommen von Heidegger, Sein und Zeit I, § 15, S. 66 ff.

2) Eingeschlagen wird diese Fragerichtung in den Bemühungen Diltheys, die Fundierung der Kunst im „Leben" aufzuweisen. Vgl. besonders: Das Erlebnis und die Dichtung, 7. Aufl., Leipzig und Berlin 1921, S. 177—179.

3) § 25, S. 93. 4) § 25, S. 93 f.

täuscht sich durch diese Interpretation über die Bedrohlichkeit des Begegnenden hinweg, was es freilich nur deshalb kann, weil die Bedrohlichkeit nicht „aktuell" ist, insofern sich das Dasein faktisch noch in Sicherheit befindet. — Hier kann nur die Frage gestellt werden, ob diese Interpretation des Erhabenen, die dem Bedrohenden seinen Ernst nimmt, die einzige mögliche ist, und ob nicht eine Täuschung durch die produktive Einbildungskraft und durch die Kunst nur auf dem Grunde einer ursprünglicheren ästhetischen Wahrheit möglich ist. —

Wie entsteht aber überhaupt das ganze Problem? Wie wissen wir um einen „Anspruch der Vernunft" auf eine Darstellung der Idee der Totalität? Und wie ist die Einbildungskraft beschaffen, daß sie diesem Anspruch nicht Genüge leisten kann? Zur Beantwortung der letzten Frage geht Kant davon aus, daß die logische Größenschätzung, die durch Zahlen die Größe vorhandener Gegenstände mißt, eines Grundmaßes als Einheit bedarf. Dieses kann die logische Größenschätzung sich nicht selbst vorgeben; sie setzt daher eine ästhetische voraus, die darin besteht, daß die apprehendierende Einbildungskraft die Größe des Grundmaßes unmittelbar in eine Anschauung faßt. Während es nun für die logische Größenschätzung kein Größtes gibt — „denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche" —, gibt es ein solches wohl für die ästhetische Größenschätzung; „und von diesem sage ich, daß, wenn es als absolutes Maß, über das kein größeres subjektiv (dem beurteilenden Subjekt) möglich sei, beurteilt wird, es die Idee des Erhabenen bei sich führe". Kant unterscheidet hier zwei Handlungen der Einbildungskraft: Auffassung (apprehensio) und Zusammenfassung (comprehensio aesthetica). „Mit der Auffassung hat es keine Not; denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zusammenfassung wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem ästhetisch-größten Grundmaße der Größenschätzung. Denn wenn die Auffassung so weit gelangt ist, daß die zuerst aufgefaßten Teilvorstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft schon zu erlöschen anheben, indes daß diese zu Auffassung mehrerer fortrückt, so verliert sie auf einer Seite eben soviel, als sie auf der anderen gewinnt, und in der Zusammenfassung ist ein Größtes, über welches sie nicht hinauskommen kann." Obwohl Kant hier nur einen vorläufigen Begriff von der Endlichkeit des Anschauens gewinnt, wird deutlich genug, daß die Möglichkeit des Erhabenen in der Endlichkeit des zeitlichen Daseins gründet. Kant verdeutlicht das Phänomen unter anderm an dem Beispiel von dem Fremden in der

Peterskirche, das uns schon früher begegnete [1]). Es heißt da, daß „die Einbildungskaft ihr Maximum erreicht und bei der Bestrebung, es zu erweitern, in sich selbst zurücksinkt, dadurch aber in ein rührendes Wohlgefallen versetzt wird“ [2]).

Aber wie kommt es denn überhaupt dazu, daß die Einbildungskraft das Grundmaß zu vergrößern strebt? Ist doch im logischen Verfahren der Größenschätzung „nichts, was die Größe des Maßes, mithin der Zusammenfassung des Vielen in eine Anschauung, bis zur Grenze des Vermögens der Einbildungskraft und so weit, wie diese in Darstellungen nur immer reichen mag, zu treiben nötigte“. Z. B. ist es gleichgültig, ob das Grundmaß ein Fuß oder eine Meile ist [3]). „Nun aber hört das Gemüt in sich auf die Stimme der Vernunft, welche zu allen gegebenen Größen, selbst denen, die zwar niemals ganz aufgefaßt werden können, gleichwohl aber (in der sinnlichen Vorstellung) als ganz gegeben beurteilt werden, Totalität fordert, mithin Zusammenfassung in eine Anschauung, und für alle jene Glieder einer fortschreitend-wachsenden Zahlreihe Darstellung verlangt, und selbst das Unendliche (Raum und verflossene Zeit) von dieser Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, sich dasselbe (in dem Urteile der gemeinen Vernunft) als ganz (seiner Totalität nach) gegeben zu denken“ [4]). Hier ist nicht an Raum und Zeit als Formen der Anschauung gedacht, sondern an die formalen Anschauungen Raum und Zeit. Diese, und damit auch alles in ihnen gebbare Seiende, sich als ganz gegeben vorzustellen, ist nach Kant eine Forderung der „Vernunft“ [5]). Die Vernunft fordert eine Überschreitung der „Schranken der Sinnlichkeit“. Kant übersieht, daß diese Forderung sich gar nicht auf die Schranken der theoretischen Erkenntnis bezieht. Was er mit dieser Forderung der Vernunft meint, hat seinen Sitz überhaupt nicht in der Sphäre des theoretischen Erkennens, sondern des Daseins, das vor aller Theorie um seine „Schranken“ und seine Endlichkeit weiß. Diesen Drang zur Überwindung der Schranken faßt Kant in eigentümlicher Verkennung des Phänomens als ein Bestreben zur Vergrößerung des Grundmaßes der Größenschätzung. Diese Vergrößerung nun gelingt uns nicht; „das gegebene Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüte erfordert“. Durch

---

1) Vgl. oben „(im vollständigen Druck)“ S. 335 [25] u. 338 [28].
2) § 26, S. 95 f. 3) § 26, S. 98. 4) § 26, S. 98 f.
5) Vgl. Kr. d. r. V. B 437.

dies Vermögen, das „allen Maßstab der Sinnlichkeit“ übertrifft, wird zwar nichts theoretisch erkannt; doch ermöglicht es eine „Erweiterung des Gemüts, welches die Schranken der Sinnlichkeit in anderer (der praktischen) Absicht zu überschreiten sich vermögend fühlt“. Die „Unangemessenheit selbst der größten Bestrebung der Einbildungskraft in der Größenschätzung eines Gegenstandes“, in der Reflexion wahrgenommen, führt auf die Idee der „zusammengefaßten Unendlichkeit“, oder, da dieses „eigentliche unveränderliche Grundmaß der Natur“ „ein sich selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progressus ohne Ende)“, auf ein „übersinnliches Substrat“ der Natur und unseres Denkvermögens, welches die Gemütsstimmung in der Größenschätzung des „erhabenen“ Gegenstandes als im eigentlichen Sinne erhaben beurteilen läßt[1]).

Die Einbildungskraft steht also jetzt im Dienste der Vernunft und stimmt nicht, wie in Beurteilung des Schönen, mit dem Verstande überhaupt, sondern mit Ideen der Vernunft überein. Da sie aber nicht Vernunfterkenntnis möglich machen soll, muß Kant sagen, daß diese Ideen unbestimmt seien[2]). Jedoch klärt er nicht auf, wie es sich gleichwohl ständig um die bestimmte Idee der Totalität handeln kann.

In der Besprechung der „Qualität des Wohlgefallens in der Beurteilung des Erhabenen“ wird wieder die Vorstellung des Erhabenen, im Unterschied von der des Schönen, als Bewegung des Gemüts charakterisiert. „Diese Bewegung kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erschütterung verglichen werden, d. i. mit einem schnellwechselnden Abstoßen und Anziehen ebendesselben Objekts. Das Überschwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem sie in der Auffassung der Anschauung getrieben wird) ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet; aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Übersinnlichen nicht überschwenglich, sondern gesetzmäßig, eine solche Bestrebung der Einbildungskraft hervorzubringen; mithin in eben dem Maße wiederum anziehend, als es für die bloße Sinnlichkeit abstoßend war“[3]). Insofern in dem vergeblichen Bemühen der Einbildungskraft ihre Bestimmung, über die Grenzen der Sinnlichkeit hinauszugelangen, sichtbar wird, ergibt sich trotz des zunächst bestehenden Kontrastes zwischen dem in der Einbildungskraft Vorstellbaren und dem durch Vernunft Geforderten doch letztlich eine Harmonie der Gemüts-

1) § 26, S. 99 f. 2) § 26, S. 100. 3) § 27, S. 103.

kräfte, die ästhetisches Wohlgefallen wecken kann. Gerade im Unvermögen der Einbildungskraft wird dem Dasein seine übersinnliche Bestimmung bezeugt[1]). Es ist zu beachten, daß diese Idee einer existenziellen Bezeugung einer Eigentlichkeit des menschlichen Seins in Orientierung an ganz konkreten Phänomenen des einbildenden Daseins, die als „Bewegung", „Erschütterung", „Sichverlieren" bestimmt werden, gewonnen wird, doch so, daß das „eigentliche" intelligible Sein von dem durch diese Phänomene charakterisierten alltäglichen Sein sich aufs schärfste abhebt, im übrigen aber gänzlich unaufgewiesen bleibt.

Charakteristisch für diesen Ansatz Kants ist, daß im folgenden das Einbilden des Erhabenen als Überwindung der Zeit interpretiert werden kann. Das durchlaufende Messen von Raumgrößen erfordert einen Progressus der Einbildungskraft, der an die Bedingung der Zeit gebunden ist; „die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des Sukzessiv-Aufgefaßten in einen Augenblick, ist dagegen ein Regressus, der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt und das Zugleichsein anschaulich macht". Durch diese Aufhebung der Zeit als der Bedingung des inneren Sinnes tut die Einbildungskraft dem inneren Sinn „Gewalt" an, indem sie das Grundmaß der Größenschätzung zu vergrößern sucht[2]). Was Kant hier als Aufhebung der Zeit interpretiert, ist aber gerade nur durch die Zeitlichkeit des Daseins möglich. Er kann nur meinen, daß dem Dasein im Vorstellen eines Erhabenen seine zeitliche Beschränkung zum Bewußtsein kommt und es, im Bestreben sie zu überwinden, sich selbst auslegt als „eigentlich" nicht an die Zeit gebunden. Diesen eigentümlichen Selbstentwurf des Daseins unterscheidet er nicht klar von der Zeitlichkeit des theoretischen Wahrnehmens, die ein Verfügen über vorgegebene Zeit ermöglicht.

Kant bemüht sich zwar, die „ästhetische Größenschätzung" von der „logischen" zu unterscheiden; doch gelingt es ihm nicht, weil er die „Gegenstände" beider als bloß vorhandene Dinge interpretiert. Darum sieht er wohl, daß in der Vorstellung des Erhabenen „der Zahlbegriff wegfallen oder verändert werden" muß[3]), aber nicht, daß es überhaupt nicht auf Messung und daher auch nicht auf die Gewinnung eines möglichst großen Grundmaßes ankommt.

Über das Dynamisch-Erhabene können wir uns nach dem Gesagten kurz fassen. Da die Gemütsbewegung hier durch die Ein-

---

1) § 27, S. 102—104. 2) § 27, S. 104. 3) § 27, S. 105.

bildungskraft nicht auf das Erkenntnis-, sondern auf das Begehrungsvermögen „bezogen“ ist[1]), wird der Unterschied der Seinsart des Erhabenen von der Verschiedenheit der Gegenstände des Erkennens deutlicher. Freilich kann daher die Funktion der Einbildungskraft, die selbstverständlich als Erkenntnisvermögen gilt, auch entsprechend weniger verdeutlicht werden. Die Einbildungskraft ist das Vermögen der Darstellung von Vernunftideen. Sie sucht die als „erhaben“ beurteilte Natur als „Schema“ für Ideen zu behandeln[2]) und so dem Gemüt „die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur“, fühlbar zu machen[3]). Während bei dem Mathematisch-Erhabenen einigermaßen deutlich ist, wie Kant dies Einbilden interpretiert — als Bestreben, das Grundmaß der Größenschätzung zu vergrößern —, ist es hinsichtlich des Dynamisch-Erhabenen gänzlich ungeklärt. Denn daß das Erkenntnisvermögen „Einbildungskraft“ bei der Auffassung der Natur als etwas schlechthin Großem beteiligt ist, läßt sich allenfalls noch verstehen; aber was kann sie mit dem Begegnenlassen von Natur als Macht zu tun haben? Wenn Kant mit Recht die Einbildungskraft auch hier beibehält, stellt sich erneut die Aufgabe, den eigentümlichen Charakter dieses nicht-theoretischen Einbildens zu bestimmen.

In der „Allgemeinen Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile“ sucht Kant gelegentlich den Unterschied zwischen dem Mathematisch- und Dynamisch-Erhabenen mit Bezug auf die Einbildungskraft etwas deutlicher anzugeben. Die nicht weiter bestimmbare Idee des Übersinnlichen „wird in uns durch einen Gegenstand erweckt, dessen ästhetische Beurteilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es sei der Erweiterung (mathematisch) oder ihrer Macht über das Gemüt (dynamisch), anspannt“[4]). Seine Übermacht über das Gemüt beweist aber das Erhabene in jeder Gestalt, auch als Mathematisch-Erhabenes. Die „Einbildungskraft“, die Erhabenes vorstellt, muß in jedem Falle die ganze Macht des „Subjekts“ der andringenden Macht des „Objekts“ entgegensetzen und, indem sie bei dieser Bemühung scheitert, die intelligible Macht unseres erhabenen Selbst über alles, was begegnen kann, entdecken. Die Einteilung des Erhabenen in Mathematisch- und Dynamisch-Erhabenes ist überhaupt verfehlt. Sie entspringt aus der vorgängig angesetzten Scheidung der Seelenvermögen (Erkenntnis- und Begehrungsvermögen). Weil das „dynamische“ Moment im „Mathematisch-Erhabenen“ übersehen wurde, konnte das Erhabene nach

1) § 24, S. 91. 2) § 29, S. 111. 3) § 28, S. 108. 4) S. 115.

Analogie der theoretisch meßbaren Größen erörtert werden. Das Erhabene ist aber das „mächtig Große". Nur weil es als Macht dem Gemüt begegnet, und nicht etwa wegen seiner außerordentlichen Ausmaße, ist es erhaben. Das einbildende Vorstellen des Erhabenen ist in jedem Falle ein Modus des sich gegen begegnende „Mächte" sichernden Verhaltens des Daseins. Andererseits wird das als Macht Begegnende in der Tat durch die Einbildungskraft im Hinblick auf Großheit objektiviert, wenn auch gerade nicht als meßbare Größe.

Die Einbildungskraft im Dienste der Vernunft wird immer wieder gegen die Einbildungskraft als assoziierendes Erkenntnisvermögen, das mit dem Verstande zusammenarbeitet, abgehoben, wobei aber gerade deutlich wird, daß Kant sie nicht radikal von der letzteren unterscheidet. Daß sie im Vorstellen des Erhabenen nicht dem Assoziationsgesetz folgt, wird nicht als Befreiung der Einbildungskraft, sondern als Beraubung ihrer Freiheit verstanden: das Vorgestellte ist zu mächtig, als daß sie es noch als harmlos Vorhandenes begegnen lassen könnte. Ihrem eigenen Wesen nach ist sie Erkenntnisvermögen, wird aber jetzt dem Gesetz der Vernunft unterworfen. Doch „dadurch bekommt sie eine Erweiterung und Macht, welche größer ist als die, welche sie aufopfert, deren Grund aber ihr selbst verborgen ist, statt dessen sie die Aufopferung oder die Beraubung und zugleich die Ursache fühlt, der sie unterworfen wird". Im Anschauen des Erhabenen fühlen wir ja, da wir uns in Sicherheit wissen, nicht wirkliche Furcht, sondern unternehmen nur einen „Versuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulassen, um die Macht ebendesselben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüts mit dem Ruhestande desselben zu verbinden und so der Natur in uns selbst, mithin auch der außer uns, sofern sie auf das Gefühl unseres Wohlbefindens Einfluß haben kann, überlegen zu sein". Im Unterschiede von der „Einbildungskraft nach dem Assoziationsgesetze" gebraucht Kant auch den Terminus „Einbildungskraft nach Prinzipien des Schematismus der Urteilskraft", weil sie als Werkzeug der Vernunft die vorhandene Natur zum Schema für Vernunftideen macht. In dieser Funktion ist sie „eine Macht, unsere Unabhängigkeit gegen die Natureinflüsse zu behaupten"[1]).

Solange die Einbildungskraft selbstverständlich ein bei der Größenmessung beteiligtes Erkenntnisvermögen ist, kann gar nicht deutlich werden, was es heißt, daß sie durch die Vernunft „erweitert",

1) S. 116.

„in ihrer ganzen Grenzlosigkeit" vorgestellt wird[1]). Kant kann doch nicht meinen, daß durch die Beziehung auf die Vernunftidee der Totalität die Einbildungskraft auf einmal mehr zusammenfassen könnte! Läßt das Gefühl des Erhabenen nicht gerade ihre Unzulänglichkeit mitfühlen? Die „Einbildungskraft" ist offenbar nichts anderes als das „Subjekt" selbst, das sich seiner Beschränkung enthoben fühlt. Kant kann die Einbildungskraft ins Zentrum der Untersuchung rücken, weil im Vorstellen des Erhabenen das „Subjekt" wesentlich einbildend existiert. Wir haben jetzt von der Einbildungskraft, die das Grundmaß für die theoretische Messung von Größen vorgibt, abzusehen und die Einbildungskraft primär als das zu verstehen, was Kant eigentlich im Auge hat: als Vermögen der „Darstellung" einer Vernunftidee. Diese Idee ist nicht zunächst im Gemüt vorhanden und erhebt dann auch den „Anspruch" auf Darstellung, sondern sie wird allein im Darstellen der Einbildungskraft überhaupt sichtbar. Daher ist das einbildende Verhalten des „Subjekts" in seiner Einheit sichtbar zu machen. Diese geht von vonherein verloren, wenn wir die Zerspaltenheit des Subjekts in verschiedene, nachträglich aufeinander eingespielte Vermögen übernehmen.

Das bedrohte und auf Sicherheit bedachte Dasein wurde gekennzeichnet als der Boden, auf dem allein die eigentümliche Objektivierung des Erhabenen durch die produktive Einbildungskraft möglich wird. Das Einbilden ist eine Weise des Sich-sicherns (bzw. eines anderen Gewärtigens von Bedrohendem, wovon aber bei Kant nicht die Rede ist). Wie alle Sicherung „vorläufig" und beschränkt ist, so stößt auch die Einbildung notwendig an Schranken. Und zwar sind diese Schranken keineswegs identisch mit denen, die dem harmlosen theoretischen Betrachten gesetzt sind. Das Subjekt muß nicht nur plötzlich feststellen, daß es nun so viel Vorhandenes in einer Anschauung zusammengefaßt hat, daß es nichts mehr einbeziehen kann. Das Eingeschränktsein der Einbildungskraft hat vielmehr den Charakter des Überwältigtwerdens, des Sich-verlierens, des In-sich-zurücksinkens. Doch ist das Sich-verlieren von der Art, daß es noch ein Sich-wiederfinden ermöglicht. Von dieser letzteren Möglichkeit macht das einbildende Vorstellen eines Erhabenen, insofern es Sicherung ist, Gebrauch. Doch ist dies Sich-wiederfinden nur auf dem Grunde des ursprünglicheren Sich-verlierens möglich. Das Sich-wiederfinden hat den Charakter der Reflexion, des Zurückkommens

1) § 26, S. 101.

auf sich selbst von dem Seienden her, woran das Selbst sich zu verlieren drohte. Das Selbst fühlt sich dem Andrängenden enthoben und daher über es „erhaben". Das Sich-entheben geschieht nicht in der Flucht oder in der tätigen Abwehr, sondern im distanzierenden Bilden. Das Bilden will aber der überwältigten Einbildungskraft nicht gelingen; daher fordert das Begegnende, daß es als erhaben anerkannt werde. Darum kann im „ästhetischen Urteil" das Prädikat „erhaben" dem Gegenstand zugesprochen werden. Weil aber im Einbilden, sofern es ein Sich-sichern ist, nicht der Gegenstand, sondern das Selbst „gemeint" ist, wird als „eigentlich" erhaben doch immer das Selbst gefühlt. Das Einbilden, thematisch zwar auf den erhabenen Gegenstand gerichtet, macht in diesem das Selbst in gewisser Weise sichtbar, bringt sich zu einem eigentümlichen Selbstverständnis.

Das Verhalten des „Subjekts" ist also stets ein reflektierendes, obwohl die Reflexion nicht thematische, geschweige denn theoretische Selbstbetrachtung ist, sondern ein Mit-fühlen des Selbst vor aller Theorie. Das „Subjekt" „befindet sich" immer schon in der Welt, und zwar befindet es sich „so oder so". Und gleich ursprünglich hat es sich immer schon einer Auslegung seiner selbst bemächtigt und zugleich überantwortet[1]). Diese Auslegung kann sich dann weiter explizieren und z. B. in „Vernunftideen" aussprechen. Diese sind nicht theoretische Aussagen, sondern aus der Not des bedrängten Daseins und der Tendenz zu ihrer Überwindung erwachsen. Die Idee der Unsterblichkeit z. B. sucht den Tod zu „überwinden". Ideen sind nicht zunächst nur vorhanden und fordern dann auch gelegentlich eine Darstellung, sondern sie existieren wesenhaft als sich darstellende. Im distanzierenden Bilden des Erhabenen sucht die mehr oder weniger explizierte Idee die in ihr ergriffene Selbstauslegung angesichts der sich aufdrängenden Einsicht in die Bedrohtheit des Daseins festzuhalten. Diese „Einsicht" ist jedoch keine bloß theoretische, sondern ist ebenfalls eine sich auf eine ihm eigene Möglichkeit-zu-sein entwerfende Selbstauslegung des Daseins. Zwei Selbstauslegungen liegen gleichsam im Streite, und indem die Idee sich bildend darstellt, behält sie den Sieg. Sie stellt sich dar, indem es ihr gelingt, das für die Einbildungskraft Überschwengliche als Erhabenes vorzustellen und in scheinbarer Unterwerfung ihm seine Andringlichkeit zu nehmen.

„Darstellung" einer Idee ist natürlich nie eine irgendwie bildliche oder gar abbildende Auffassung ihrer selbst; vielmehr wird

---

1) Vgl. Heidegger, Sein und Zeit I, §§ 29—32, S. 134 ff.

die Idee oder das Vermögen der Ideen im Bilden eines „Naturgegenstandes“ „gefühlt“, indem dies Bilden nicht gelingen will, das bildende „Subjekt“ aber gleichwohl seine Distanz zu wahren vermag. Kant bleibt an der theoretisch-messenden Darstellung orientiert und muß daher immer wieder betonen, daß Ideen nicht darstellbar sind. Er scheint zu übersehen, daß sie eine Darstellung dieser Art auch gar nicht verlangen. Da er das Bilden des Erhabenen gleichwohl als Darstellung der Vernunftidee kennt, muß er zu einem doppelten Begriff von „Darstellung“ gelangen: „Buchstäblich genommen und logisch betrachtet, können Ideen nicht dargestellt werden. Aber wenn wir unser empirisches Vorstellungsvermögen ... für die Anschauung der Natur erweitern, so tritt unausbleiblich die Vernunft hinzu, als Vermögen der Independenz der absoluten Totalität, und bringt die obzwar vergebliche Bestrebung des Gemüts hervor, die Vorstellung der Sinne diesen angemessen zu machen. Diese Bestrebung und das Gefühl der Unerreichbarkeit der Idee durch die Einbildungskraft ist selbst eine Darstellung der subjektiven Zweckmäßigkeit unseres Gemüts im Gebrauche der Einbildungskraft für dessen übersinnliche Bestimmung, und nötigt uns, subjektiv die Natur selbst in ihrer Totalität als Darstellung von etwas Übersinnlichem zu denken, ohne diese Darstellung objektiv zustande bringen zu können“[1]). Der Ausdruck „Darstellung“, wenn er das Festhalten an der in der Idee vollzogenen Selbstauslegung bedeuten soll, ist offenbar sehr mißverständlich, legt sich aber nahe, da das „Subjekt“ sich selbst im bildenden Vorstellen eines Begegnenden auslegt. Das Gefühl des Erhabenen in der Natur ist „Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Objekt, statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjekte) beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht“[2]).

Wenn Kant die „Darstellung“ der Vernunftidee durch die Einbildungskraft als eine bloß negative charakterisiert, so ist auch hieran seine Orientierung an der theoretischen Darstellung schuld. Sie läßt ihn sagen, daß die von den Schranken der Sinnlichkeit befreite Einbildungskraft über diese Schranken hinaus natürlich „nichts findet, woran sie sich halten kann“[3]). Besteht aber die Darstellung der Idee in einem fühlenden, stimmungsmäßigen Sich-

---

1) S. 115. 2) Vom Verf. gesperrt. § 27, S. 102. 3) S. 122.

vergewissern der gegenüber den Übermächten der Umwelt festzuhaltenden Selbstauslegung, so wird der gerade in Kants Sinne positive Charakter dieser Darstellung sichtbar. Sie ist positiv, indem in ihr das Ich, gegen alles Negierende sich behauptend, sich selbst setzt. Sie ist darum die Überwindung der „negativen" Stimmung der Furcht.

Wir haben jetzt, ehe wir zu einer kurzen Erörterung der Lehre von den Prinzipien der schönen Kunst im Schlußteil der Analytik übergehen, noch einmal zu der Lehre vom Schönen überhaupt zurückzukehren.

3. Erörterung einiger Grundbegriffe der Lehre vom Schönen.

In der Interpretation der Analytik des Schönen meldete sich das Problem des Verhältnisses von theoretischem Objekt und „Objekt des Wohlgefallens", von logischem und ästhetischem Urteil, oder besser: von Urteilen überhaupt einerseits und „Schönfinden" andererseits. Die Einbildungskraft, bisher nur als Erkenntnisvermögen bekannt, enthielt jetzt eine Beziehung zu dergleichen wie „Lebensgefühl". Doch da nur Erkenntnis, die sich in Urteilen ausspricht, Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben zu können schien, Kants Absicht aber auf die Allgemeingültigkeit, d. h. das Apriori, des Schönen ging, mußte für ihn das „Schönfinden" doch immer ein Urteilen bleiben. Es ergab sich daher ein Nebeneinander bzw. eine völlige Verquickung von echt Gesehenem und phänomenologisch Unaufweisbarem. Die Erörterung des Ideals der Schönheit war bestimmt, die Problematik dieses Nebeneinander zu verdeutlichen. Sie blieb auch in der Analytik des Erhabenen bestehen; doch wurde dort das Dasein in einer Umwelt bis zu einem gewissen Grade als dasjenige sichtbar, dem überhaupt Erhabenes (und Schönes) begegnen kann. Die Einbildungskraft wurde aus einem Vermögen der Erkenntnis des Vorhandenen zu einer Möglichkeit des Begegnenlassens von und des Verhaltens zu umweltlich Seiendem.

Die bisherige Untersuchung hat die nähere Bestimmung einiger Begriffe, die häufig wiederkehren und in Beziehung zur Einbildungskraft stehen, absichtlich vermieden, weil diese Bestimmung nicht im Rahmen einer Interpretation der einzelnen Abschnitte, sondern nur in zusammenfassender Darstellung möglich ist. Es handelt sich um die Begriffe „Form des Gegenstandes der Anschauung" und „Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand" sowie um das Verhältnis der „Urteilskraft" zur Einbildungskraft.

a) Die Form des Gegenstandes der Anschauung.

Was heißt es, daß das „ästhetische Urteil" sich auf die „bloße Form" des Gegenstandes beziehe? „Form" wird traditionell unterschieden von „Materie". Es besteht die Gefahr, daß wir mit diesen Begriffen einen ganz beliebigen Sinn verbinden, wenn wir nicht versuchen, an Hand von Kants vielfach verstreuten Einzeläußerungen zu verstehen, was er positiv im Auge gehabt hat. Daß das ästhetische Urteil „bloß formal" sei, sagt noch gar nichts Positives darüber aus.

Kants selbstverständlich festgehaltene Voraussetzung ist, daß der „Gegenstand" des ästhetischen Urteils vorhanden ist wie die Gegenstände der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Daher hat die Bestimmung des Begriffs „Objekt des Wohlgefallens" in Kants Sinne von diesem primären Sinn von Objekt, „vorhandenes Objekt des theoretischen Erkennens", auszugehen. Dies ist der Grund, weshalb es bei Kant leicht den Anschein haben kann, als würde, wenn das ästhetische Urteil sich bloß auf die Form des Gegenstandes beziehen soll, von etwas, was auch zum Erkenntnisobjekt gehört, nämlich seiner Materie, abstrahiert. Was aber ist die „Form" des Gegenstandes? An einem vorhandenen Ding kennen wir allerlei Eigenschaften: Farbe, Gewicht, Gestalt usw. Davon werden einige im direkten Anschauen entdeckt. Die Gestalt, die wir auch als „Form" zu bezeichnen pflegen, ist eine Eigenschaft unter anderen, die im anschauenden Erkennen an dem Gegenstand aufweisbar sind. In der Tat scheint Kant unter der „Form" des Gegenstandes eine solche vorhandene Eigenschaft eines Vorhandenen zu verstehen. Er kann sie ohne weiteres mit der äußeren Gestalt identifizieren. Die Form eines Gegenstandes der bildenden Kunst z. B. ist, im Unterschied von seiner Farbe und sonstigen Eigenschaften, die „Zeichnung", und entsprechend in der Musik die „Komposition", die von dem Klang der Töne unterschieden wird[1]). Zwar gehört auch z. B. die bloße Reinheit der grünen Farbe eines Rasenplatzes zu seiner „Form", während die Farbe selbst zum Empfindungsstoff zu rechnen ist. Aber Kant meint das nur im Hinblick auf die eigentliche Form, die Gestalt, der die Reinheit der Farbe dient, indem sie sie besser zur Geltung kommen läßt[2]). Scheint so die Form des Gegenstandes etwas an ihm Vorhandenes zu sein, so verstehen wir freilich nicht, was gerade die Form so prinzipiell von anderen Eigenschaften unterscheidet, daß sich auf sie eine besondere Gattung der Urteile, nämlich die ästhetischen, bezieht.

---

1) § 14, S. 64 f. 2) § 14, S. 63 f. u. 65.

Auch in der Analytik des Erhabenen ist Form als Gestalt verstanden. „Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm oder durch dessen Veranlassung vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird“ [1]). Ebenso in der Deduktion: die in der Lust an der schönen Form des Objekts gefühlte Zweckmäßigkeit hat „im Objekte und seiner Gestalt ihren Grund“; das Erhabene dagegen ist „formlos oder ungestalt“ [2]). Aber hier kommt doch etwas Ursprünglicheres zur Geltung. Daß das Erhabene formlos ist, kann nur heißen, daß die Einbildungskraft in seiner Gestalt nicht frei spielen kann; denn als vorhandenes Objekt „hätte“ es natürlich eine „Form“. Zunächst bedeutet das nur eine Erweiterung des Formbegriffs: Form braucht nicht Gestalt, sie kann auch Spiel sein. „Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äußeren sowohl als mittelbar auch des inneren) ist entweder Gestalt oder Spiel; im letzteren Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume: die Mimik und der Tanz), oder bloßes Spiel der Empfindungen (in der Zeit) [3]).“ Vielleicht aber ist mit dem Begriff des Spiels überhaupt ein ursprünglicherer Begriff der Form gemeint.

Die Einführung des Formbegriffs bedeutet nämlich für Kant, daß in dem Sinne von der Materie des Gegenstandes abgesehen werden soll, daß dieser keinen „Stoff“ für objektive Erkenntnis vorgibt. Das ästhetische Urteil, das sich bloß auf die Form bezieht, ist kein Urteil, das objektive Aussagen über den Gegenstand macht. Das besagt für Kant, daß das ästhetische Urteil „subjektiv“ ist. Die Vorstellung wird „nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen“ [4]). Das ästhetische Urteil hat keine objektive „Geltung“; soll es gleichwohl Allgemeingültigkeit haben, so bedarf es eines besonderen transzendentalen Beweises, der in der transzendentalen Deduktion der Kr. d. r. V. noch nicht geliefert ist. Ist aber das ästhetische Urteil kein Erkenntnisurteil, so stellen wir auch Gestalt bzw. Spiel nicht als vorhanden an den Gegenständen fest. Das ästhetische Urteil bezieht sich auf die „Form“ des Gegenstandes in anderer Weise als in der des objektiven Betrachtens. Die Form des Gegenstandes wird überhaupt nicht so erfahren, daß von dem erkannten Objekt etwas abgezogen würde, die Materie, so daß die Form zurückbliebe, sondern sie wird in der Reflexion zugänglich [5]). Das

1) § 23, S. 87. 2) § 30, S. 128. Vgl. auch § 25, S. 93.
3) § 14, S. 65. 4) S. 27. 5) § 3, S. 42 f.

Subjekt ist also, so wird man schließen, überhaupt nicht erkennend auf das Objekt gerichtet, sondern reflektierend auf sich selbst. Ist dann die Form des Gegenstandes etwas am Subjekt Vorfindliches? Sie ist doch Gestalt, und zwar diese bestimmte Gestalt des Gegenstandes! Wie kann dergleichen je am Subjekt vorfindlich werden?

Dasjenige Subjektive, das der Gestalt des Objekts entspricht, ist das Gestalten, Formen, Bilden der Einbildungskraft. Hierauf reflektieren wir nun aber nicht in der Weise, daß wir es psychologisch als vorhandene Bestimmungen des Subjekts betrachten; wir kommen darauf „rein gefühlsmäßig" zurück, und zwar indem wir auf ein „äußeres" Objekt gerichtet sind. Wir erfahren gefühlsmäßig dies Formen als in zweckmäßiger Einstimmung mit dem „Verstande". Wir haben darauf zurückzukommen, was diese „Einstimmung" bedeuten soll. Im Vollzug des Gestaltens fühlen wir in gewisser Weise uns selbst, und zwar als in unserem subjektiven Befinden als „zweckmäßig" bestimmt. Doch ist diese Zweckmäßigkeit ohne bestimmten Zweck, ist also von der des „Objekts" eines moralischen Urteils zu unterscheiden. Nur die Form der subjektiven Zweckmäßigkeit der Vorstellung für unser Erkenntnisvermögen ist Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils. Wir fühlen bloß, daß das Mannigfaltige der Vorstellung zu Einem zusammenstimmt; doch bleibt dies Eine unbestimmt in dem, was es sein soll. „Wie z. B., wenn ich im Walde einen Rasenplatz antreffe, um welchen die Bäume im Zirkel stehen, und ich mir dabei nicht einen Zweck, nämlich daß er etwa einem ländlichen Tanze dienen solle, vorstelle, nicht der mindeste Begriff von Vollkommenheit [d. h. von einem bestimmten Zweck] durch die bloße Form gegeben wird." Die „Form des Gegenstandes" kann demnach geradezu als „die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem" definiert werden[1]). Kant kann also sowohl sagen, daß das ästhetische Urteil sich auf die „Form des Gegenstandes der Anschauung" beziehe, als auch, daß sein Bestimmungsgrund die „bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung" sei[2]). Die Schönheit des Gegenstandes einer Vorstellung ist die Form der subjektiven Zweckmäßigkeit der Erkenntnisvermögen in ihrer Wechselbeziehung[3]). „Form des Gegenstandes", „Form der Vorstellung" und „Form des Vorstellungszustandes" können synonym gebraucht werden[4]).

Daß dies Phänomen ein einheitliches ist, kann solange nicht sichtbar werden, als die Form entweder als etwas an einem Objekt

---

1) § 15, S. 67. 2) § 12, S. 61. 3) § 34, S. 136.
4) Vgl. § 40, S. 145.

Vorhandenes oder als ein vorhandener psychischer Zustand verstanden wird. Es ergibt sich die Aufgabe, das Verhalten des „Subjekts" als intentionales recht zu verstehen und die besondere Weise seiner Intentionalität zu bestimmen. Auch darf das „Gefühl", in dem allein die Form als etwas Subjektives zugänglich wird, nicht zu einem bloßen Begleitphänomen eines Verhaltens, das primär Vorhandenes erkennt, herabgewürdigt werden. Sonst bleibt das Nebeneinander von Objekt als Erkenntnisobjekt und seiner Form als „Objekt des Wohlgefallens" unverständlich. Kant gelingt es nicht, die Einheit des „Subjekts" überhaupt, das sowohl erkennend als „schönfindend" auf Seiendes bezogen sein kann, sichtbar zu machen. Die subjektive Zweckmäßigkeit der Form des Gegenstandes für die Urteilskraft ist etwas, was wir „mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüte *verbunden*[1]) empfinden"[2]). Die Einbildungskraft, die in der Kr. d. r. V. zwischen dem oberen und unteren Erkenntnisvermögen vermittelte, gilt auch hier als das Vermögen, welches die Einheit der Subjektivität in gewisser Weise herstellt, indem sie das Erkenntnis- und Begehrungsvermögen auf das Gefühl bezieht[3]). Doch läßt Kant das Wie dieser Verbindung völlig ungeklärt. Immerhin kann es nicht zufällig sein, daß die Einbildungskraft, deren Beziehung zur Zeitlichkeit in der Kr. d. r. V. deutlich hervortrat, auch jetzt wieder die Einheit ermöglicht. Aber die Kr. d. U. gibt, soweit ich sehe, keine direkte Anweisung, wie dieser Frage weiter nachzugehen wäre.

Vielleicht kommen wir einer Lösung gleichwohl näher, wenn wir fragen, wie das Verhalten des „Subjekts" zu charakterisieren ist, in dem es sich auf die „Form des Gegenstandes" bezieht, und in dem diese überhaupt zugänglich wird. Die Möglichkeit, in dieser Weise Seiendes begegnen zu lassen, das nicht Vorhandenes ist, heißt bei Kant „Einbildungskraft". In „Beobachtung" der Form, der Gestalt des „Objekts" *spielt* die Einbildungskraft und darf in ihrer Freiheit nicht beschränkt werden[4]). Spiel, nicht Gestalt, ist die wesentliche Bestimmung des Begriffs „Form". Insofern Form Gestalt ist, ist sie es nicht als der vorhandene Umriß eines vorhandenen Objekts, sondern als Gestalt, in deren Beobachtung die Einbildung spielt. Der Satz, daß das ästhetische Urteil sich auf die bloße Form des Gegenstandes richte, hat nicht den Sinn, etwas *an* dem vorhandenen Gegenstand näher zu bestimmen, sondern den „Gegenstand" selbst und das auf ihn bezogene Verhalten in bestimmter Weise zu charakterisieren.

---

1) Vom Verf. gesperrt.
2) § 38, S. 140.
3) Vgl. besonders § 1, S. 39 und § 24, S. 91.
4) § 16, S. 70.

Dann hat es aber auch keinen Sinn mehr, zu sagen, daß von dem Materialen des Gegenstandes abgesehen würde. Wenn der Blick auf den Gegenstand primär gar kein solcher ist, der an ihm Stoff für Erkenntnisurteile entdeckt, dann verdeckt die Charakteristik des intentum des einbildenden Verhaltens zu Schönem als „bloße Form" nur das positive Phänomen. Man scheint dann, wenn man die „Allgemeingültigkeit" des „ästhetischen Urteils" begründen will, immer wieder darauf angewiesen zu sein, auf die Erkenntnisvermögen zu rekurrieren; das einbildende Verhalten wird in seiner mit der theoretischen Erkenntnis gleichursprünglichen Zugehörigkeit zum Apriori des Daseins überhaupt nicht deutlich. Die „Form" des Gegenstandes, an sich ein positives Phänomen eigener Art, wird zu dem „bloß Formalen", was, da von den zufälligen Beschränkungen der einzelnen Subjekte abgesehen wird, für jedes Subjekt gilt[1]). Das „Objekt des Wohlgefallens" bleibt ein vorhandenes Erkenntnisobjekt; das Subjektive, das dem Wohlgefallen zugrundeliegt, muß also mit den Erkenntnisvermögen zu tun haben. Diese sind Einbildungskraft und Verstand. Wenn der subjektive Zustand „zweckmäßig" sein und doch nicht Erkenntnis geben soll, so müssen nur diese Vermögen überhaupt harmonisch zusammenstimmen. So kommt Kant zu dem Begriff der Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand. Wie läßt sich aber dergleichen phänomenal aufweisen?

b) Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand.

Kant führt diesen Begriff ebenso selbstverständlich ein wie den der Form des Gegenstandes und scheint eine explizite Aufweisung des darin Enthaltenen für unnötig zu erachten. Die Einstimmung der Erkenntniskräfte überhaupt ist im Unterschied von dem (bewußten) Vollzug der objektiven Erkenntnis bloß „unabsichtlich" und erscheint zunächst als eine gelegentliche Begleiterscheinung des Erkenntnisvorgangs, die aber auch unabhängig von faktischem Erkennen stattfinden kann[2]). Oder besser, sie ist die ideale Stimmung der Erkenntnisvermögen, die wir im Grunde bei aller Erkenntnis mitfordern, die aber sich nicht immer mit einstellt. Ideal ist sie für alle Wesen, die wie wir Menschen „durch Verstand und Sinne in Verbindung zu urteilen bestimmt" sind[3]). Es ist nicht ganz klar, ob hiernach die Einbildungskraft ganz auf die Seite der Sinnlichkeit gehört, oder ob sie wie in der Kr. d. r. V. eine Zwischenstellung

1) Vgl. z. B. § 40, S. 144 f. 2) Vgl. S. 27. 3) § 9, S. 58.

zwischen Sinnlichkeit und Verstand einnimmt. Sie ist das Vermögen der Anschauung und der Darstellung der Begriffe[1]).

Wie wird ihre Einstimmung mit dem Verstande charakterisiert? Da es sich nicht um objektive Erkenntnis handelt, wird nur die Einbildungskraft überhaupt „unter die Bedingungen, daß der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt", subsumiert. Denn die Einbildungskraft „schematisiert" frei und ohne bestimmten Begriff; daher „muß das Geschmacksurteil auf einer bloßen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit und des Verstandes mit seiner Gesetzmäßigkeit, also auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenstand nach der Zweckmäßigkeit der Vorstellung (wodurch ein Gegenstand gegeben wird) auf die Beförderung der Erkenntnisvermögen[2]) in ihrem freien Spiele beurteilen läßt; und der Geschmack, als subjektive Urteilskraft, enthält ein Prinzip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter Begriffe, sondern des Vermögens der Anschauungen oder Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verstand), sofern das erstere in seiner Freiheit zum letzteren in seiner Gesetzmäßigkeit zusammenstimmt"[3]). Ich sehe nicht, wie sich von diesem spekulativen Gedanken aus eine Sicht auf das Phänomen selbst gewinnen ließe, wenn man die Erkenntnisvermögen als solche beibehalten wollte. Daß die Einbildungskraft „schematisiert", ohne dadurch einen bestimmten Begriff darzustellen, ist eine unmögliche Vorstellung, falls nicht unter Schematisieren und Darstellen etwas wesentlich anderes verstanden wird als theoretische Darstellung. Es bleibt unklar, wie die Vorstellung der Einbildungskraft, durch die keine Erkenntnis gegeben wird, „als einzeln und ohne Vergleichung mit anderen dennoch eine Zusammenstimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat, welche das Geschäft des Verstandes überhaupt ausmacht"[4]).

Wir müssen von einer anderen Seite heranzukommen suchen. Worin besteht denn die eigentümliche Auszeichnung dieser Stimmung, die sie zu einer idealen macht? Die „Stimmung der Erkenntniskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objekte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion. Gleichwohl aber muß es eine geben, in welcher dieses innere Verhältnis zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemütskräfte in Absicht auf Erkenntnis (gegebener Gegenstände) überhaupt ist"[5]). Kant nennt diese Ein-

---

1) § 30, S. 128. 2) Kant: „des Erkenntnisvermögens"; corr. Erdmann.
3) § 35, S. 137. 4) § 9, S. 57 f. 5) § 21, S. 80.

stimmung „zweckmäßig", d. h., sie ist von Vernunft wegen gefordert. Zur Struktur nicht nur einer theoretisch feststellbaren „Übereinstimmung", sondern auch einer bloß „gefühlsmäßigen" Einstimmung gehört ein Hinblick[1]) auf etwas, in Bezug worauf dies und das in Einstimmung ist. Das Worauf dieses Hinblicks ist im vorliegenden Falle das „übersinnliche Substrat" der Menschheit und aller Vermögen des Subjekts, das die Vernunft fordert und kein Verstandesbegriff erreicht; „das, in Beziehung auf welches alle unsere Erkenntnisvermögen zusammenstimmend zu machen, der letzte, durch das Intelligibele unserer Natur gegebene Zweck ist"[2]).

Die harmonische Vereinigung von Einbildungskraft und Verstand macht das Genie aus[3]). Die Weise jedoch, wie diese Einstimmung erfahren wird, macht Kant nicht scharf deutlich. Will er betonen, daß sie nicht erkenntnismäßig zugänglich wird, so sagt er, daß sie im „Gefühl" erfahrbar ist[4]). Die Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand, auf die sich die Lust bezieht, ist dann die „bloß formale Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird"[5]). Ist Kant dagegen auf die Allgemeingültigkeit dieses Gefühls orientiert, dann wird die Einstimmung durch die subsumierende Urteilskraft erfahren oder auch allererst hergestellt. Es ist später zu fragen, wie diese Subsumtion verstanden werden kann.

Jetzt haben wir das Phänomen der harmonischen Einstimmung der Erkenntnisvermögen selbst zu verdeutlichen. Kant wählt statt des Ausdrucks „Erkenntnisvermögen" zuweilen die allgemeinere Bezeichnung „Gemütskräfte". Diese werden durch wechselseitige Zusammenstimmung belebt, oder beleben sich gegenseitig[6]). Die Einstimmung besteht darin, daß der Verstand „die Einbildungskraft in ein regelmäßiges Spiel versetzt"[7]). Sie wird also ebenso charakterisiert wie die „Form des Gegenstandes": als Spiel. „Die Freiheit der Einbildungskraft (also der Sinnlichkeit unseres Vermögens) wird in der Beurteilung des Schönen mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt"[8]). Wir müssen daher den Begriff der „freien Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft" zu klären suchen.

Dazu halten wir uns an die „Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik"[9]). Hier wird zugleich wieder die Unter-

1) Dieser Terminus ist hier in möglichst formalisierter Bedeutung zu nehmen.
2) § 57, Anm. I, S. 203. 3) § 49, S. 171. 4) § 21, S. 80 f.
5) § 12, S. 61. 6) § 9, S. 57; § 35, S. 137. 7) § 40, S. 147.
8) § 59, S. 214. 9) S. 82—86.

scheidung von produktiver und reproduktiver Einbildungskraft eingeführt, die wir auch jetzt aus dem Zusammenhang und nicht ohne weiteres in Anlehnung an die Anthropologie oder die Kr. d. r. V. zu verstehen haben. „Wenn nun im Geschmacksurteile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muß, so wird sie erstlich nicht reproduktiv, wie sie den Assoziationsgesetzen unterworfen ist, sondern als produktiv und selbsttätig (als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen; und ob sie zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objekts gebunden ist und sofern kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so läßt sich doch noch wohl begreifen, daß der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt entwerfen würde." Die Einbildungskraft kann nicht frei und gleichwohl von selbst gesetzmäßig sein; der Verstand allein kann das Gesetz geben. Andererseits darf die Gesetzmäßigkeit nicht ein bestimmtes Gesetz sein, da dann das Wohlgefallen nicht auf die Schönheit, sondern die Vollkommenheit des Gegenstandes ginge. Es ist also eine „Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz", eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" [1]). Aber ist „Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz" nicht ein Unbegriff? Daß etwas gesetzmäßig ist, können wir doch nur sagen, weil es einem bestimmten Gesetz folgt, das dadurch nichts von seiner Bestimmtheit verliert, daß wir von ihr absehen? Kant sagt selbst: „Eine formale objektive Zweckmäßigkeit aber ohne Zweck . . . sich vorzustellen, ist ein wahrer Widerspruch" [2]). Dies kann als Hinweis auf die Lösung dienen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß Kant das „Objekt des Wohlgefallens" immer noch als Objekt im ursprünglichen Sinne, d. h. als vorhandenen Gegenstand der Erkenntnis, festhält. Darum ist die Weise des „Absehens" von der objektiv-begrifflichen Bestimmtheit des Gegenstandes zu klären.

Im Anschauen des schönen Gegenstandes wird nicht nur einfach davon abstrahiert, daß der Gegenstand begrifflich als das und das bestimmbar ist. Mit der Inblicknahme der „Schönheit" des Gegenstandes wird nicht ein bloßer Richtungswechsel vollzogen, so daß jetzt statt auf seine objektiven Eigenschaften auf die Weise seiner subjektiven Gegebenheit geblickt würde. Vielmehr ist der Blick

1) S. 82 f. 2) § 15, S. 67.

selbst ein anderer geworden, für den der Gegenstand nicht mehr ein bloß vorhandenes Ding ist. Die „Erkenntniskräfte", die in diesem Blick in Einstimmung sind, sind gar nicht Erkenntniskräfte, wenn Erkenntnis mit nur betrachtetem Vorhandenen zu tun hat. So etwas wie Vorhandenheit ist an dem Gegenstand überhaupt nicht sichtbar geworden. Das „Absehen" von den objektiven Bestimmungen des Gegenstandes ist also ein Überhaupt-noch-nicht-entdeckt-haben von dergleichen wie objektiven Bestimmungen. Wie aber dieser nicht-objektivierende „Blick" auf den „Gegenstand" positiv geartet sei, soll eben mit dem Ausdruck „freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft" gesagt werden. Er ist, obwohl durch das Objekt gebunden, ein frei gestaltendes Bilden. Das Dasein ist, in diesem Blick existierend, an ein begegnendes Seiendes ausgegeben, ohne doch seine Freiheit aufgegeben zu haben. Das Begegnende ist „Objekt des Wohlgefallens", weil es dem Dasein seine Freiheit beläßt — die Freiheit zu seinem Gesetz, dem es sich selbst unterwirft.

Aus diesem Zusammenhang sind die Begriffe „produktive und reproduktive Einbildungskraft" zu verstehen. „Produktiv" bedeutet jetzt vor allem „frei", „reproduktiv" bedeutet „gebunden". Sie haben keinen „erkenntnistheoretischen" Sinn wie in der Anthropologie, sondern dienen zur Charakteristik einer schlechterdings nicht erkennenden Daseinsverhaltung. Auch werden sie nicht als empirisch vorkommende Vermögen betrachtet, sondern die produktive Einbildungskraft wird für die Ausarbeitung der apriorischen Struktur des „Geschmacksurteils" verwertet. Da es hier nicht um die Möglichkeit von Reproduktion geht, hat Kant nicht wie in der Kr. d. r. V. ein Interesse daran, in der produktiven Einbildungskraft die transzendentale Möglichkeit der reproduktiven aufzuweisen. Kant sucht das Apriori dessen, was wir ontisch als frei spielende und Schönheit entdeckende Einbildung kennen. Seine Absicht geht, im Zusammenhang seines „kritischen Geschäfts" einer Grundlegung der Metaphysik überhaupt, auf die Grundlegung der Ontologie des künstlerischen und in der Welt des Schönen und Erhabenen lebenden Daseins; doch wird diese „Sphäre" des Daseins nicht so radikal von der theoretischen abgegrenzt, daß eine eindeutige Formulierung dieser Aufgabe möglich würde. Daher kann die zentrale Bedeutung der produktiven Einbildungskraft in der Kr. d. U. nicht im vollen Umfange geklärt werden. —

Wie verhält sich nun die „Einstimmung der Erkenntniskräfte" zu der „Form des Gegenstandes"? Beide Begriffe bedeuten in gewissem Sinne dasselbe, nämlich das, was das „ästhetische Urteil"

ausdrückt; doch meinen sie auch etwas Verschiedenes, insofern die „Form des Gegenstandes" das eigentliche „Objekt" zu sein und die „Einstimmung" dabei nur „subjektiv gefühlt" zu werden scheint. Nun erscheint neben dem Begriff der „Einstimmung der Einbildungskraft mit dem Verstande" charakteristischerweise auch der der „Einstimmung der Form des Gegenstandes mit den Erkenntnisvermögen". Wird an einem Gegenstande Zweckmäßigkeit aus einem bloß subjektiven Grunde vorgestellt, so ist sie „Übereinstimmung seiner Form, in der Auffassung (apprehensio) desselben vor allem Begriffe, mit den Erkenntnisvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einer Erkenntnis überhaupt zu vereinigen"[1]). Das ästhetische Urteil über ein Objekt geht „auf die Übereinstimmung seiner Vorstellung in der Einbildungskraft mit den wesentlichen Prinzipien der Urteilskraft überhaupt im Subjekte"[2]). Die Urteilskraft nimmt „die Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen (subjektiv-zweckmäßigen) Beschäftigung beider Erkenntnisvermögen in ihrer Freiheit" wahr[3]). Die Form des Gegenstandes zeigt sich sowohl dem Vermögen der Begriffe als auch dem der Darstellung derselben im Gemüt gemäß[4]). Diese Formulierungen zeigen den Bezug der Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand auf die Form des Gegenstandes an; d. h., diese Einstimmung ist nicht ein isoliertes Spiel der Gemütskräfte. Andererseits ist die Form des Gegenstandes „subjektiv"; besser: die Objektivität des Spiels der Gemütskräfte, die hier ihren Ausdruck findet, ist eine eigentümliche, nicht erkennende. Das einheitliche Phänomen des frei spielenden Einbildens schöner Formen darf nicht in ein „Subjekt" und ein von ihm zunächst isoliertes „Objekt" auseinandergerissen werden. Weil Kant diese Einheit sieht, kann er die Einstimmung der Erkenntniskräfte ebenso wie die Form des Gegenstandes als „Spiel" charakterisieren. Doch gelingt es ihm nicht, das Wesen sowohl der intentio als auch des intentum dieser eigentümlichen Intentionalität ontologisch angemessen zu umgrenzen.

c) Das Verhältnis von Einbildungskraft und Urteilskraft.

Im Bisherigen mußte wiederholt der Begriff der Urteilskraft eingeführt werden, ohne daß das Wesen der Urteilskraft und ihr Verhältnis zur Einbildungskraft einsichtig gewesen wäre. Die harmonisch zusammenstimmenden Erkenntnisvermögen sind „in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel"; die Urteilskraft „vergleicht" die Anschauung der Form des Gegenstandes durch die Einbildungskraft

1) S. 30. 2) § 58, S. 206. 3) § 39, S. 143. 4) § 30, S. 128.

„mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen". In dieser Vergleichung wird die Einstimmung der Erkenntniskräfte entdeckt. Dadurch wird der Gegenstand für die Urteilskraft „zweckmäßig"[1]). Was ist diese Urteilskraft?

Die Urteilskraft gilt als das mittlere der oberen Erkenntnisvermögen und steht zwischen Verstand und Vernunft[2]). Sie ist das Vermögen der Subsumtion. Dadurch leistet sie einem Begriff Darstellung. Von ihrer Funktion im theoretischen Erkennen sehen wir hier ab. Sie kann nämlich nicht nur einen theoretischen, sondern auch einen Zweckbegriff „darstellen". So werden in der „Kunst" — Kant meint die zu handwerklicher Herstellung gehörige Sicht, die τέχνη — Gegenstände gemäß einem Zweckbegriff durch die Einbildungskraft hergestellt und durch die Urteilskraft als diesen Zweck „darstellende" verständlich. Ebenso werden von der Natur hergestellte Organismen als zweckmäßig beurteilt. Doch braucht nicht, wie in diesen Fällen, ein bestimmter Zweckbegriff dargestellt zu werden; ein Objekt kann auch als zweckmäßig überhaupt beurteilt werden. Genauer muß es heißen: der dargestellte Zweck ist nicht dieser oder jener, sondern der Zweck, der Zweck seiner selbst ist, der Mensch. Ein solches als zweckmäßig überhaupt beurteiltes Objekt heißt „schön"; Schönheit ist Darstellung der bloß formalen (subjektiven) Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes[3]). Nun wird aber auch die Einbildungskraft als „Vermögen der Darstellung" bezeichnet[4]). Doch scheint sich ihre Weise der Darstellung von der der Urteilskraft zu unterscheiden. Die Urteilskraft stellt dar durch Subsumtion. Diese ließe sich als Funktion der Einbildungskraft nicht wohl verstehen. Wie ist aber die Subsumtion der ästhetischen Urteilskraft geartet?

Auch hier sind Kants Aufstellungen nicht eindeutig. Zumeist wird die Form des Gegenstandes, die durch die Einbildungskraft aufgefaßt wird, unter die Stimmung der Erkenntniskräfte „subsumiert". Die ästhetische Urteilskraft subsumiert „unter ein bloß empfindbares Verhältnis der an der vorgestellten Form des Objekts wechselseitig untereinander stimmenden Einbildungskraft und des Verstandes"[5]). So muß die Subsumtion verstanden werden, wenn das „Schönfinden" ein Urteilen ist. Das urteilende Subjekt stellt fest, daß der Gemütszustand im Anschauen eines Objekts der idealen Möglichkeit der Gestimmtheit der Erkenntnisvermögen entspricht. In solchem Urteilen

1) S. 27. 2) S. 12. 3) S. 31.
4) Z. B. § 17, S. 73; § 23, S. 87 u. oft. 5) § 38 Anm., S. 141.

ist das „Objekt des Wohlgefallens" bzw. der faktische Gemütszustand des Subjekts ohne Bedenken als etwas Vorhandenes ausgelegt. Das „Schönfinden" ist ein „Wahrnehmen" [1]). Das einzelne Bild wird subsumiert unter die Bedingung, unter der allein es „schön" heißen kann, nämlich daß Einbildungskraft und Verstand übereinstimmen.

Doch muß Kant im Grunde etwas anderes meinen; denn er betont stets, daß durch diese Subsumtion keine Erkenntnis gegeben wird. Aber ist denn die Urteilskraft noch Erkenntnisvermögen, wenn sie nicht Erkenntnis gibt und auch nicht betrachtet wird, insofern sie Erkenntnis wenigstens ermöglicht? Auch bezüglich der Einbildungskraft mußte diese Frage gestellt werden. Die Urteilskraft konstatiert nicht etwas Vorhandenes, sondern bringt die subjektive Zweckmäßigkeit der Einbildungskraft zum Bewußtsein. Als „Gemeinsinn" verspürt sie das freie Spiel der Erkenntniskräfte [2]) und drückt das mit dieser Wirkung „verbundene" Wohlgefallen im Geschmacksurteil aus. Ebenso stellt die reflektierende Urteilskraft den „erhabenen" Gegenstand, an dem sich die objektive Unangemessenheit der Einbildungskraft herausstellt, als subjektiv-zweckmäßig vor [3]). Hier wird die Notwendigkeit der Einführung einer besonderen Urteilskraft deutlicher: die Einbildungskraft ist an sich objektives Erkenntnisvermögen und kann nur gelegentlich auch als subjektiv-zweckmäßig erfahren werden. Dazu ist dann ein besonderes Vermögen nötig. Als vom Verstande unterschiedenes Erkenntnisvermögen kann sich die Einbildungskraft nicht selbst das Gesetz geben [4]); erst die Reflexion der Urteilskraft läßt ihre Beziehung zum Verstande und ihre Einstimmung mit ihm fühlen. Die reflektierende Urteilskraft dagegen, auch im Unterschied von der an der Erfahrung beteiligten Urteilskraft, gibt sich selbst das Gesetz [5]). Dadurch rückt freilich die Problematik nur aus der Einbildungskraft in die Urteilskraft hinein. „Im Geschmacksurteile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten" [6]). Wie hält das ästhetische Urteil, das doch kein Erkenntnisurteil ist, diese „Beziehung" zum Verstande fest? Ist es überhaupt ursprünglich ein Urteil?

Es gilt Ernst damit zu machen, daß das ästhetische Urteil nicht Erkenntnisurteil ist. Wird denn in ihm wirklich etwas subsumiert? Die „Subsumtion" kann von Kant auch anders als bisher verstanden werden. Entsprechend der Doppeldeutigkeit des Begriffs der „Einstimmung" kann es sowohl heißen, daß die Form des Gegenstandes

---

1) § 39, S. 143. 2) § 20, S. 80. 3) S. 116 f.
4) S. 83. 5) § 59, S. 213; § 36, S, 138. 6) § 1, S. 39 Anm.

unter die Stimmung der Erkenntnisvermögen, als auch, daß die „Einbildungskraft selbst (bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird) unter die Bedingungen, daß der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt", subsumiert werde[1]). Zu dieser unvollziehbaren Vorstellung gelangt Kant, weil er dem ästhetischen Urteil einerseits den Erkenntnischarakter nehmen und es andererseits doch als Urteil festhalten will. Er bemüht sich vergebens, das „Schönfinden" in seiner Selbständigkeit gegenüber allen Erkenntnisurteilen zu begreifen. Denn das Gefühl der Lust und das Wohlgefallen begleitet nur die Wahrnehmung eines an sich vorhandenen Objekts; freilich ist das Gefühl mit der Wahrnehmung „unmittelbar" verbunden[2]).

Wo bei Kant die Tendenz vorherrscht, das ästhetische Urteil vom Erkenntnisurteil prinzipiell zu unterscheiden, da gehen die Begriffe Urteilskraft und Einbildungskraft sonderbar ineinander über. Die Funktionen beider Vermögen scheinen dann identisch zu sein. So heißt es innerhalb eines Zusammenhangs, daß die Einbildungkraft die Vorstellung auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben bezieht, aber auch, daß „ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen", „das zum Erkenntnis nichts beiträgt", „die gegebene Vorstellung im Subjekte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustandes bewußt wird"[3]). Diese Beziehung zum „Lebensgefühl" des Subjekts, die sowohl der Einbildungskraft als der Urteilskraft eignet, muß auch gemeint sein, wo es heißt, daß die reflektierende Urteilskraft sich selbst nicht nur Gesetz, sondern auch „Gegenstand" ist[4]). Die Urteilskraft wird als „Gemeinsinn" interpretiert, wobei „Sinn" als „Wirkung der bloßen Reflexion auf das Gemüt" oder „Gefühl der Lust" zu verstehen ist[5]). Sobald das Gefühl nicht mehr etwas zur „Erkenntnis überhaupt" bloß Hinzukommendes ist, kann die Einheit dieses eigentümlichen Verhaltens des Daseins sichtbar werden, und es besteht kein Grund mehr, die Einbildungskraft überhaupt von der Urteilskraft zu unterscheiden. Wir sahen schon, daß beiden Vermögen die Funktion der „Darstellung" zukommt. Daß es sich dabei nicht bloß um eine zufällige Übereinstimmung des Ausdrucks handelt, zeigt sich da, wo die „Darstellung" der Urteilskraft ganz wie die der Einbildungskraft als schematisierend oder symbolisierend beschrieben wird. Schematisch ist die Darstellung

---

1) § 35, S. 137. 2) § 36, S. 138. 3) § 1, S. 39 f.
4) § 36, S. 138. 5) § 40, S. 146 f.

der Verstandes-, symbolisch die der Vernunftbegriffe[1]). Die Zweckmäßigkeit des Gegenstandes, in der sich der Vernunftbegriff darstellt, wird darum bald durch die Urteilskraft, bald durch die Einbildungskraft gesehen. Der schöne Gegenstand scheint „für unsere Urteilskraft gleichsam vorherbestimmt zu sein", der erhabene ist der Form nach „zweckwidrig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft"[2]). Urteilskraft und Einbildungskraft sind geradezu synonym. Ebenso wie die Unzulänglichkeit der Einbildungskraft in Vorstellung des Erhabenen gilt auch die „Unlust über das ästhetische Beurteilungsvermögen an einem Gegenstande" für subjektiv-zweckmäßig[3]). Auf dem Standpunkt des „Realismus der ästhetischen Zweckmäßigkeit der Natur" könnte man sowohl von einem „Zweck der Natur (oder der Kunst), mit unserer Urteilskraft übereinzustimmen", als auch von einem „Zweck [der Natur] zu Gunsten unserer Einbildungskraft" reden[4]). Wie die Einbildungskraft, so ist auch die Urteilskraft in freier Gesetzmäßigkeit[5]).

Es zeigt sich also, daß Kant auch da, wo er notgedrungen zwischen verschiedenen, erst nachträglich aufeinander eingespielten Vermögen unterscheiden muß, ein einheitliches Phänomen im Auge hat. Dies allein sollte durch die vorstehende Erörterung der drei Problemkreise verdeutlicht werden. Es kann sich nicht darum handeln, all die zusammengehörigen Begriffe nun ohne weiteres zu identifizieren. Kants Grundansatz, daß das „Objekt des Wohlgefallens" (bzw. das Erhabene) etwas Vorhandenes ist, verlangt ja gerade ihre Scheidung. Um die Einheitlichkeit des Ganzen wirklich aufweisen zu können, müßte man erst einen ursprünglicheren Ansatz gefunden haben. Es sollte also nicht die bei Kant vorfindliche Mannigfaltigkeit von Vermögen und Begriffen nivelliert werden. Die Aufgabe war nur, zu zeigen, daß ihre Differenzierung von Kant nicht echt gewonnen ist. Erst wenn eine ursprüngliche Einheit sichtbar geworden ist, können die einzelnen Strukturen herausgearbeitet werden.

Wiederum ist zu betonen, daß diese Frage nach der ursprünglichen Einheit des „ästhetischen Subjekts" im Sinne von Kant selbst die wesentliche ist. Denn nur durch ihre Beantwortung läßt sich die von Kant gesehene eigentümliche „unmittelbare Beziehung" der Urteilskraft auf das Gefühl der Lust und Unlust verständlich machen. Diese „Beziehung" aber ist „gerade das Rätselhafte in dem

---

1) § 59, S. 212. 2) § 23, S. 88. 3) § 27, S. 104.
4) § 58, S. 206 f. 5) S. 118.

Prinzip der Urteilskraft", welches neben dem „theoretischen Teile der Philosophie" eine besondere „Kritik der Urteilskraft" notwendig macht[1]).

4. Die Einbildungskraft in der Lehre von den Prinzipien der schönen Kunst.

In den späteren Teilen der Analytik und in der Dialektik der ästhetischen Urteilskraft erscheint die Einbildungskraft hauptsächlich im Zusammenhang der Lehre vom Genie und den ästhetischen Ideen sowie in der von den einzelnen Künsten.

„Die Gemütskräfte . . ., deren Vereinigung (in gewissem Verhältnisse) das Genie ausmacht[2]), sind Einbildungskraft und Verstand"[3]). Denn als Kunsttalent setzt das Genie „einen bestimmten Begriff von dem Produkte als Zweck, mithin Verstand, aber auch eine (wenngleich unbestimmte) Vorstellung von dem Stoff, d. i. Anschauung, zur Darstellung dieses Begriffs, mithin ein Verhältnis der Einbildungskraft zum Verstande" voraus. Da in der Kunst ein bestimmter Begriff dargestellt wird, ist das Geschmacksurteil nicht ganz rein, sondern „intellektuiert". Doch sind die durch den Begriff gegebenen Regeln nicht, wie in der Wissenschaft, „deutlich gekannt"; auch kommt es nicht sowohl auf die Ausführung des durch sie gesetzten Zwecks an, sondern auf den Vortrag und Ausdruck ästhetischer Ideen der Einbildungskraft; d. h., die Freiheit der mit dem Verstande zusammenstimmenden Einbildungskraft soll auch hier gewahrt bleiben[4]). Hier zeigt sich ganz deutlich, daß der „Kunstgegenstand" im Grunde doch als Erkenntnisobjekt, in dessen Anschauung ein bestimmter Begriff sich darstellt, verstanden wird; zum „Kunstgegenstand" wird er freilich nur dadurch, daß die frei spielende Einbildungskraft imstande ist, „noch über jene Einstimmung zum Begriffe, doch ungesucht, reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber nicht sowohl objektiv zum Erkenntnis, als subjektiv zur Belebung der Erkenntniskräfte, indirekt also doch auch zu Erkenntnissen anwendet"[5]). Dasjenige, was den „Kunstgegenstand" konstituiert, ist also etwas, was zu den Konstituenten des Erkenntnisobjekts noch obendrein hinzukommt. Die Erörterung des Begriffs der ästhetischen Idee der Einbildungskraft hat die Aufgabe, diese

1) Vorrede, S. 4.
2) Kant: „ausmachen"; corr. Windelband.
3) § 49, S. 171.
4) § 49, S. 172 f.
5) § 49, S. 171 f.

für Kant selbstverständliche Voraussetzung deutlich sichtbar zu machen.

Ideen sind nach Kant Vorstellungen eines Gegenstandes, die nie Erkenntnis desselben werden können. Sie sind entweder ästhetische Ideen oder Vernunftideen. „Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann." Versteht man nun unter Exposition die Handlung, eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe zu bringen, und unter Demonstration die Darstellung (Versinnlichung) eines Verstandes- oder Vernunftbegriffs, so muß die ästhetische Idee inexponibel, die Vernunftidee indemonstrabel heißen[1]).

Nun ist es aber gerade der Vorzug der ästhetischen Idee vor anderen Vorstellungen der Einbildungskraft, daß sie inexponibel ist, d. h. daß sie „viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann". „Die Einbildungskraft (als produktives Erkenntnisvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer anderen Natur aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltäglich vorkommt; bilden diese auch wohl um; zwar noch immer nach analogischen Gesetzen, aber doch auch nach Prinzipien, die höher hinauf in der Vernunft liegen . . .; wobei wir unsere Freiheit vom Gesetze der Assoziation (welches dem empirischen Gebrauche jenes Vermögens anhängt) fühlen, so daß uns nach demselben von der Natur zwar Stoff geliehen, dieser aber von uns zu etwas anderem, nämlich dem, was die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann." Das in ästhetischen Ideen Vorgestellte ist also in eigentümlicher Weise mehr als die zugrundeliegenden vorhandenen Dinge, die den Stoff für die Ideen hergeben. Sie streben wenigstens „zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem" und suchen einer Darstellung der Vernunftideen nahezukommen[2]). Kants doppelter Begriff von „Darstellung"[3]) ermöglicht ja auch in gewissem Sinne eine Darstellung der indemonstrablen Vernunftidee. Der dargestellte Verstandesbegriff wird „auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert"; die Einbildungskraft ist „hierbei schöpferisch und bringt

1) § 57 Anm. I, S. 201 f. Vgl. Kr. d. r. V. B 598 f.
2) § 49, S. 168.
3) Vgl. o. S. 30.

das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken . . ., als in ihr aufgefaßt und deutlich gemacht werden kann“ [1]). Als Beispiele solcher ästhetischen Ideen nennt Kant Personifikationen unsichtbarer Wesen (z. B. den Tod) und ästhetische Attribute (z. B. den Adler Jupiters mit dem Blitze in den Klauen) [2]). „Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine, einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit von Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken läßt, dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist verbindet“ [3]).

Die ästhetische Idee *verlangt* aber gar keinen begrifflichen Ausdruck, so wenig, daß ein solcher uns meistenteils schulmeisterlich und banal vorkommen würde. Durch Hervorhebung ihrer Inexponibilität drängt Kant die Interpretation des Phänomens in eine ganz falsche Richtung. Auch hierfür liegt der Grund darin, daß das Verständnis der Einbildungskraft immer an ihrer Funktion im erkennenden Verhalten orientiert bleibt. Darum wird nicht deutlich, daß der „Kunstgegenstand“ gegenüber dem Gegenstand des Erkennens eine durchaus selbständige Struktur hat und keineswegs durch ein nur hinzukommendes Irrationales, das auf Vernunftideen hinweist, in seiner Eigenart konstituiert wird.

Das Verhältnis von Einbildungskraft und Genie bzw. „Geist“ („in ästhetischer Bedeutung“) läßt Kant unklar. Die ästhetische Idee gilt als Vorstellung der Einbildungskraft, doch ist auch der „Geist“ das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen [4]). Wahrscheinlich meint Kant, daß die Einbildungskraft das Erkenntnisvermögen ist, durch das überhaupt so etwas wie eine freie ästhetische Vorstellung und das Begegnenlassen von etwas Schönem möglich wird; doch muß sie „geistreich“ sein, wenn darin „mehr“ vorgestellt sein soll als im bloßen Erkennen. Auch diese Unterscheidung wird fraglich, wenn die Einbildungskraft ursprünglich überhaupt nicht Erkenntnisvermögen ist.

In der Lehre von den einzelnen schönen Künsten [5]) endlich sind die Schranken des Kantschen Problemansatzes besonders deutlich. In

---

1) § 49, S. 169. 2) § 49, S. 168 f. 3) § 49, S. 171.
4) § 49, S. 167; § 57 Anm. I, S. 202. 5) §§ 51—53, S. 175—188.

früheren Zusammenhängen hat sich die Bedeutung der Einbildungskraft für das bildende, herstellende Verhalten gezeigt. Wenn jetzt das spezifisch künstlerische Bilden zum Thema gemacht wird, so unternimmt Kant nicht einmal den Versuch, es in seiner Eigenständigkeit sehen zu lassen und seinen Ort im menschlichen Dasein zu bestimmen; es erscheint nur als ein Spezialfall des Herstellens überhaupt, dessen Struktur ganz knapp skizziert wird[1]). Die sonstigen Erörterungen über die Einbildungskraft sind für die Frage nach ihrer philosophischen Bedeutung unergiebig.

Doch ruht auf diesen Schlußpartien auch nicht das eigentliche Interesse Kants. Dies geht letztlich nicht auf eine Ästhetik, sondern — auch in der Kr. d. U. — auf eine Grundlegung der Ontologie. Im folgenden Schlußabschnitt müssen wir daher zu zeigen versuchen, daß die verschiedenen Einzelzusammenhänge, durch die wir das Phänomen der Einbildungskraft verfolgten und die zunächst als philosophische Spezialdisziplinen erscheinen, durch eine einheitliche Grundproblematik bestimmt sind.

Schluß.

Die Einheitlichkeit des Phänomens der Einbildungskraft bei Kant.

Das im Verlauf der Untersuchung entstandene Bild der Einbildungskraft ist in der Anthropologie, in der Kr. d. r. V. und in der Kr. d. U. jeweils ein verschiedenes. Um einen einheitlichen Blick auf das Phänomen zu gewinnen, müssen wir von dem Ertrag der Interpretationen im einzelnen absehen und die wesentlichen Ergebnisse, die sich immer wieder aufdrängten, zusammenzufassen suchen.

Es zeigte sich an zahlreichen Stellen, daß die Einbildungskraft im System der disparaten Seelenvermögen eine unsichere Stellung einnimmt und geeignet scheint, das Auseinanderfallende zu verbinden, ja die ursprüngliche Einheitlichkeit der Subjektivität zu konstituieren. Die nähere Bestimmung des Wesens der Einbildungskraft führte daher immer wieder auf die Frage nach dem Sein des „Subjekts“ selbst, und zwar so, daß im Zusammenhang damit auch das Sein der mannigfaltigen „Objekte“ mit in den Blick trat. Endlich meldete sich ein eigentümlicher Bezug zwischen Einbildungskraft und Zeit; die Einbildungskraft selbst wurde als die ursprüngliche Zeitlichkeit interpretiert.

---

1) § 51, S. 178.

Läßt sich in dieser Weise ein allgemeiner Horizont für die verschiedenen Einzelzusammenhänge umschreiben, so muß doch berücksichtigt werden, daß auch diese allgemeinste Problematik noch von gänzlich verschiedenen Seiten her in Angriff genommen wird. So konstituiert die Einbildungskraft der Kr. d. r. V. die Einheit von Rezeptivität und Spontaneität, d. h. die des erkennenden Subjekts; in der Kr. d. U. dagegen ist die Einbildungskraft einerseits selbstverständlich die Grundverhaltung des ästhetischen Subjekts, dessen Einheitlichkeit als solche gar nicht zur Diskussion steht, andererseits vermittelt sie zwischen der Erkenntnis-, Gefühls- und Willenssphäre und wird dadurch zum Index für die Frage nach der Einheit der Subjektivität überhaupt. Hinzukommt die Fragwürdigkeit im jeweiligen Ansatz Kants: in der Kr. d. r. V. wird die Einbildungskraft einseitig als Spontaneität verstanden; in der Kr. d. U. konstituiert sie nicht sowohl das „Objekt des Wohlgefallens" als solches, sondern ermöglicht nur, daß ein zunächst vorhandenes Objekt als schön angesprochen wird. Daher kann die Einheitlichkeit nicht ausdrücklich zum Problem werden. Und endlich scheinen viele Stellen, besonders in der Kr. d. U., die Interpretation der Einbildungskraft als Zeitlichkeit mindestens nicht zu bestätigen, womit der wichtigste Leitfaden für eine einheitliche Definition des Phänomens verlorengehen würde.

Nun ergibt sich vielleicht ohnehin aus dem, was in der Einleitung über die grundsätzliche Verlegenheit und den Sinn der Frage nach der Einbildungskraft gesagt wurde, daß wir keine falsche Einheitlichkeit erzwingen sollen. Kant deutet mit seinem Begriff der Einbildungskraft, der als isolierter kein Interesse beanspruchen kann, in neue Horizonte, deren Erschließung er uns aufgibt. Wir sollen dieser Weisung folgen und uns nicht bei Scheinproblemen aufhalten, die aus der Vorläufigkeit des Ansatzes entstehen.

Aber Kants Philosophie ist nicht nur neu, sondern auch alt. Indem er den Begriff der Einbildungskraft einführt, eignet er sich eine Tradition an, die seine neuen Tendenzen nicht unwesentlich bestimmt. Er übernimmt die traditionelle Definition der Einbildungskraft, die schon aus einem ganz bestimmten philosophischen Horizont gewonnen und sowohl ihren Fundamenten als auch ihrer Formulierung nach wesentlich älter ist als die Wolffsche Schulphilosophie.

Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, die Hauptstadien der Entwicklung dieser Definition von Aristoteles bis Kant historisch aufzuweisen und durch angemessene Interpretationen den Horizont völlig zu verdeutlichen, aus dem heraus allein sie gewonnen werden konnte. Es wäre dabei vor allem zu zeigen, daß der schon bei

Aristoteles[1]) ganz deutlich vorgezeichnete Begriff der Einbildungskraft als des Vermögens der Anschauung ohne die Gegenwart des Gegenstandes seinen ursprünglichen Sitz innerhalb des Problemzusammenhangs der Wahrheit hat, und daß seine wesentlichen, in der Tradition verhärteten Charakteristika sich hieraus verständlich machen lassen; daß aber, schon bei Aristoteles und besonders in der Folgezeit, statt des Problems der Wahrheit nur das des Irrtums explizit wird, und daß sich deshalb an den Begriff der Einbildungskraft eine eigentümliche Verdächtigkeit heften konnte, deren hemmender Einfluß noch bei Kant bemerkbar ist[2]). Mit diesem allgemeinen Horizont der traditionellen Fragestellung müßte dann auch die ursprüngliche Einheitlichkeit sichtbar werden, aus der die einzelnen Probleme Kants entspringen und dirigiert werden. Diese Einheitlichkeit versuchen wir jetzt, soweit es hier möglich ist, zu verdeutlichen, indem wir fragen, wieweit die traditionelle Definition Kants Fragen genügt.

Kant gibt die Definition der Einbildungskraft nur in der Anthropologie und in der Kr. d. r. V. Doch wird sie in beiden Schriften gerade an der zentralen Stelle unzulänglich, obwohl Kant dies nie ausdrücklich gesagt hat. In der Anthropologie ist die Grundfunktion der bildenden Kraft die Abbildung, deren Gegenstand gerade nicht abwesend ist. In der Kr. d. r. V. betont Kant, daß man die Einbildungskraft nicht, wie es üblich sei, auf Reproduktionen einschränken dürfe, daß sie vielmehr ein „notwendiges Ingredienz" der Wahrnehmung sei, die sich doch auf anwesende Gegenstände richtet. Immerhin läßt sich diese Funktion der Einbildungskraft noch aus der traditionellen Definition verstehen. Man kann sagen: im bildenden Durchlaufen des sinnlich gegebenen Mannigfaltigen ist das eben Durchlaufene gleichsam nicht mehr, das noch zu Durchlaufende noch nicht „anwesend", obwohl, solange der Akt des Durchlaufens dauert, das Subjekt und das Objekt nebeneinander vorhanden sind. Nur hat man dann unter der Hand einen neuen Begriff von „Anwesenheit" eingeführt: Anwesenheit bedeutet jetzt „Gegenwärtigkeit" des „Objekts" bzw. „Gegen-wart" des „Subjekts". Die Definition der Einbildungskraft meint nun die Innerzeitigkeit des „Objekts" bzw. die Zeitlichkeit des „Subjekts" und besagt, daß in jeder Gegenwart die anderen beiden Modi der Zeitlichkeit, Gewesenheit und Zukunft, sich je schon mit zeitigen. In der Tat darf man sie

1) Z. B. De an. *Γ*. 3, 428 a 8 f.

2) Außer Aristoteles, De an. *Γ*, c. 1—3, wären z. B. Thomas v. A., De veritate qu. I a. 11, und Spinoza, Eth. II 17, heranzuziehen.

in ihrem ursprünglichen Sinn so auslegen und in ihr die Bestätigung der phänomenologischen Analyse der Einbildungskraft als eines „notwendigen Ingredienz der Wahrnehmung" finden.

Eine solche Aneignung der traditionellen Definition hat aber weitere Konsequenzen. Wollte man die in ihr gemeinte Bedeutung des Ausdrucks „Einbildungskraft" festhalten, so würde der Satz, daß schon in der Wahrnehmung Einbildung enthalten sei, besagen: schon das bloße sinnliche Vernehmen von Seiendem kann Täuschung sein. Dies hat nun Kant offenbar nicht sagen wollen; aber vielleicht meint er, daß die für die Wahrnehmung begegnende sinnliche Welt in Wirklichkeit nicht vorhanden, sondern nur — ontisch — durch spontane Fiktion gesetzt werde? Jede Interpretation, die Kant so oder ähnlich verstehen möchte, lebt nur von der Doppeldeutigkeit des Begriffs der „Gegenwart des Gegenstandes". Daß ein Gegenstand nur begegnen kann, wenn er ein „gegenwärtiger" ist für eine in eins mit Zukunft und Gewesenheit sich zeitigende „Gegen-wart", wird so umgedeutet, daß er als „gegenwärtiges" (d. h. jetzt: anwesendes, vorhandenes) Ding konstituiert wird durch ein Subjekt, in dem psychische Akte, nämlich in Wahrnehmungen enthaltene spontane Einbildungen, vorkommen. Halten wir demgegenüber den Begriff der „Gegenwart des Gegenstandes" als zeitlichen fest, dann ist in Kants These, daß die Einbildungskraft ein „notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung" sei, nicht mehr von dergleichen wie Fiktion die Rede. Denn das Bilden der Einbildungskraft ist dann überhaupt nicht mehr ontisches Setzen von Seiendem, sei es nun „falsch" oder „wahr", sondern ist dasjenige, was überhaupt erst die Entdecktheit von Seiendem als Seiendem, d. h. die Erschlossenheit von Sein ermöglicht. Die Einbildungskraft als Zeitlichkeit ist also die ontologische Bedingung der Möglichkeit von Entdecktheit bzw. Erschlossenheit, d. h. von Wahrheit im ontologischen Sinne.

Damit ist die traditionelle Definition der Einbildungskraft nicht nur grundsätzlich überwunden, sondern zugleich radikalisiert und in ihrer eigenen Möglichkeit verständlich gemacht. Ontische Falschheit und Wahrheit (Richtigkeit) ist nur auf dem Grunde einer ursprünglicheren ontologischen Wahrheit möglich; faktisches Anschauen „ohne die Gegenwart des Gegenstandes" gibt es nur durch die Zeitlichkeit der Wahrnehmung, die sich zeitigt nicht als isolierte Gegenwart, sondern als Gegenwart in Einheit mit Gewesenheit und Zukunft[1]).

1) Vgl. die thematische Explizierung der ontologischen Struktur der Wahrheit bei Heidegger, Sein und Zeit I, § 44, S. 212 ff.

Ist jetzt durch den Rückgang auf die von Kant übernommene Definition deutlich geworden, welches Recht die „Einbildungskraft" innerhalb der „Logik der Wahrheit"[1]) beanspruchen kann, so ist zugleich eine Möglichkeit gefunden, einen einheitlichen Blick auf das Gesamtphänomen der Einbildungskraft bei Kant zu gewinnen.

Denn inwiefern, so bleibt jetzt noch zu fragen, vermag der traditionelle Begriff der imaginatio dem zu genügen, was Kant als ästhetische Einbildungskraft beschreibt? Es ist nicht zufällig, daß die Kr. d. U. die gewöhnliche Definition nicht zitiert, daß die Einbildungskraft vielmehr als das Vermögen der „Darstellung" von Vernunftideen gilt. Handelt es sich jetzt doch nicht mehr um ein Anschauen abwesender vorhandener Gegenstände, sondern um ein Bilden eigentümlicher Art, das freilich in irgendeiner Analogie mit jenem Anschauen stehen muß. Die Phantasie des Dichters und Künstlers bewegt sich in Erfindungen, die sich an den anwesenden Dingen unserer alltäglichen Welt nicht nachprüfen lassen; ihre „Gegenstände" sind „in Wirklichkeit" nicht vorhanden. Die fingierte Welt der Kunst ist eine „andere", „höhere", „schönere". Die Kunst „erhebt" uns über das gewöhnliche Dasein. Man sieht: die Tatsache, daß es die Gegenstände der Kunst „in Wirklichkeit nicht gibt", genügt nicht zu ihrer Charakteristik. Es handelt sich um „mehr" als um einen bloßen Betrug; die in der Kunst erschlossene „neue Welt" hat in sich selbst ihre eigene Wahrheit. Diese „ästhetische Wahrheit" ist mit der theoretischen gleichursprünglich und schließt allererst die Möglichkeit für so etwas wie „ästhetischen Schein" in sich. Die Einbildungskraft als das Vermögen der Anschauung nicht anwesender Gegenstände erweist sich als eine der ursprünglichen Möglichkeiten des Daseins als In-der-Welt-seins: nämlich in einer Welt zu existieren, in der „Gegenstände" begegnen, die überhaupt nicht den Charakter der Vorhandenheit haben.

Daß auch diese Möglichkeit eine zeitliche ist, wird freilich bei Kant nicht expliziert. Wenn irgendwo, so scheint hier die Auffassung, die in der Einbildungskraft die reine Spontaneität des Subjekts sieht, im Recht zu sein. Doch fragt es sich, ob nicht Spontaneität selbst und weiterhin die ursprünglichen Phänomene des umwelthaften Daseins, die bei Kant in den Blick kommen — das „Spiel" der Einbildungskraft in Apprehension der „Form" des schönen Gegenstandes und das „In-sich-zurücksinken" der Einbildungskraft in Darstellung des Erhabenen, ebenso der Entwurf

1) Kr. d. r. V. B 170.

eines „Ideals der Schönheit" überhaupt —, allein aus der Zeitlichkeit verständlich werden. Um das zu verdeutlichen, müßte man freilich einen radikaleren Ansatz der Fragestellung gewonnen haben[1]).

Das Kantsche Phänomen der Einbildungskraft erhält also seine Einheitlichkeit dadurch, daß es den Horizont für das Problem der ontologischen Wahrheit des Daseins eröffnet. Nur weil Kant sich die Tendenz der ontologischen Untersuchung aneignet, aus der schon bei Aristoteles der traditionelle Begriff der Einbildungskraft entsprang, kann er in diese Dimension des philosophischen Fragens vordringen. Nur in der Verbundenheit mit dieser Tradition kann es gelingen, das aufzuklären, was bei Kant noch im Dunkel bleibt.

---

1) Es kann darum hier nur auf die Analyse der Strukturen des In-der-Welt-seins bei Heidegger, Sein und Zeit I, verwiesen werden.

Literatur.

Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der (Kgl.) Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin.

Immanuel Kants Werke, hrsg. von Ernst Cassirer, 11 Bände, Berlin 1912 ff.

Kant, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Raymund Schmidt, Leipzig 1926, Phil. Bibl. Bd. 37 a.

Kant, Kritik der Urteilskraft, hrsg. von Karl Vorländer, 6. Aufl., Leipzig 1924, Phil. Bibl. Bd. 39.

Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hrsg. von Karl Vorländer, 5. Aufl., Leipzig 1912, Phil. Bibl. Bd. 44.

Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik, anonym hrsg. von Carl Heinrich Ludwig Pölitz, Erfurt 1821.

Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, hrsg. von Fr. Ch. Starke, Leipzig 1831.

Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken, hrsg. von A. Kowalewski, München und Leipzig 1924.

Lose Blätter aus Kants Nachlaß, hrsg. von Rudolf Reicke, 3 Hefte, Königsberg 1889, 1895, 1898.

Der Duisburgsche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775, von Theodor Haering, Tübingen 1910.

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen hrsg. von Benno Erdmann, 2 Bände, Leipzig 1882 u. 1884.

Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft, aus Kants Nachlaß hrsg. von Benno Erdmann, Kiel 1881.

Christian Wolff, Psychologia empirica, Frankfurt und Leipzig 1732.

— Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen (Metaphysik), Frankfurt und Leipzig 1729.

Alexander Gottlieb Baumgarten, Metaphysica, editio VII, Halae Magdeburgicae 1779.

Johann Nicolas Tetens, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung, 2 Bände, Leipzig 1777.

Johann Gebhard Ehrenreich Maaß, Versuch über die Einbildungskraft, Halle 1792.

Johann August Eberhard, Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, Berlin 1776.

Friedrich Eduard Beneke, Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens, Berlin 1820.

Baeumler, Alfred, Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik. 1. Bd.: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kr. d. U., Halle 1923.

Bauch, Bruno, Immanuel Kant, Berlin und Leipzig 1917.

Binswanger, Ludwig, Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie, Berlin 1922.

Cohen, Hermann, Kants Theorie der Erfahrung, 3. Aufl., Berlin 1918.

— Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1907, Phil. Bibl. Bd. 113.

— Kants Begründung der Ästhetik, Berlin 1889.

Curtius, Ernst Robert, Das Schematismuskapitel in der Kr. d. r. V., Philologische Untersuchung, Kant-Studien 1914, S. 338—366.

Dessoir, Max, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 1. Band: Von Leibniz bis Kant, Berlin 1894.

Dilthey, Wilhelm, Das Erlebnis und die Dichtung, 7. Aufl., Leipzig und Berlin 1921.

Erdmann, Benno, Kants Kritizismus in der ersten und zweiten Auflage der Kr. d. r. V., Leipzig 1878.

— Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants, Philos. Monatshefte XIX, 1883, S. 129—144.

— Mitteilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774. Philos. Monatshefte XX, 1884, S. 65—97.

Freudenthal, J., Über den Begriff des Wortes *Φαντασία* bei Aristoteles. Diss. Göttingen 1863.

Frohschammer, Jakob, Über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas, München 1879.

Heidegger, Martin, Sein und Zeit, 1. Hälfte, Halle 1927.

Heinze, Max, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl., Bd. 14, Nr. 6, Leipzig 1894, S. 481—728.

Hölder, Alfred, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transzendentalen Deduktion der Kategorien, Tübingen 1873.

Maier, Heinrich, Wahrheit und Wirklichkeit, Tübingen 1926.

Mainzer, J., Die Lehre von der Einbildungskraft in Humes und Kants theoretischer Philosophie, Diss. Heidelberg 1881.

Meyer, Jürgen Bona, Kants Psychologie, Berlin 1870.

Neukirchen, Aloys, Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie, Münchener Diss., Bonn 1914.

Riehl, Alois, Der philosophische Kritizismus, 1. Bd.: Geschichte des philosophischen Kritizismus, 2. Aufl., Leipzig 1908.

Schmidt, Raymund, Kants Lehre von der Einbildungskraft. Mit besonderer Rücksicht auf die Kr. d. U. Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik, hrsg. von H. Vaihinger und R. Schmidt, 4. Bd., Leipzig 1924, S. 1—41.

Vaihinger, Hans, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart 1881 und 1892, 2 Bände.

Weinhandl, Ferdinand, Zum Gestaltproblem bei Aristoteles, Kant und Goethe. Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, hrsg. von H. Schwarz, 4. Bd., 2. Heft, Erfurt 1927, S. 19—49.

Lebenslauf.

Ich, Wilhelm Johannes Hermann Mörchen, wurde am 27. April 1906 als Sohn des Pfarrers Wilhelm Mörchen und seiner Ehefrau Hildegard, geb. Hachtmann, in Köselitz (Kr. Zerbst, Anhalt) geboren. Ich besitze die preußische Staatsangehörigkeit und bin evangelischen Bekenntnisses.

Von Ostern 1912 bis Ostern 1915 besuchte ich die Volksschule meines Geburtsortes und trat dann in die Sexta des Gymnasiums zu Zerbst ein. Von Ostern 1917 an besuchte ich das Gymnasium in Köthen, wohin meine Eltern im Herbst 1916 übergesiedelt waren, und verließ diese Schule mit dem Zeugnis der Reife im Frühjahr 1924. Der Wohnsitz meiner Eltern ist seitdem Großbadegast bei Köthen.

Im Sommersemester 1924 und im Wintersemester 1924/25 studierte ich an der Universität Halle, vom Sommersemester 1925 bis zum Sommersemester 1929 an der Universität Marburg Philosophie, Theologie, deutsche und englische Philologie.

Das Rigorosum bestand ich am 25. Juli 1928, das Staatsexamen für das höhere Lehramt am 19. Juli 1929. Seit Oktober 1929 bin ich als Studienreferendar am Wilhelmsgymnasium in Kassel tätig.

Meine akademischen Lehrer waren: in Halle die Herren Baesecke, Gunkel, Frl. Heimann, Herzfeld, Holtzmann, Liepe, Remus, Ritter, Specht, Wittsack, Ziehen; in Marburg die Herren Bultmann, Deutschbein, Frl. Diffené, Elster, Heidegger, Helm, Hermelink, Hölscher, von Kleinschmit, Otto, Pongs, Rade, von Soden, Wagner und Wrede.

Aus der Zahl der Lehrer meiner Schul- und Universitätsjahre schulde ich besonderen Dank Herrn Studiendirektor Dr. R. Fritze (jetzt Bernburg), Herrn Studienrat W. Baum (Köthen), Herrn Professor D. H. Gunkel (Halle), Herrn Professor D. R. Bultmann (Marburg) und Herrn Professor Dr. M. Heidegger (jetzt Freiburg i. B.).